BS2615
4. R56

YORK

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 26 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

BS2615
.4.R56

Division

Section

Die Zeugnisse

für

das Evangelium Johannis

neu untersucht durch

Christoph Johannes Riggenbach,
Th. Dr. Prof.

Sammt einem Anhang

über

die mosaische Stiftshütte.

Basel,
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1866.

Die

Zeugnisse für das Evangelium Johannis

mit besonderer Rücksicht auf Volkmars »Ursprung unserer Evangelien« neu untersucht.

Unter den neutestamentlichen Schriften, deren Echtheit oder Unechtheit von gröstem Belang ist wegen des Inhalts, von dem sie Kunde geben, steht keine im Rang dem Evangelium Johannis voran oder auch nur gleich. Es ist darum nicht zum Verwundern, wenn seit den Angriffen auf den apostolischen Ursprung dieser Schrift, wie sie BRETSCHNEIDER (1820), später STRAUSS, besonders aber BAUR (1844) und seine Schüler unternommen haben, die Menge von Schriften für und wider zu einem Umfang erwachsen ist, der je länger je schwerer zu bewältigen ist. Im Blick auf diese Litteratur könnte man meinen, was man von der einen oder der andern Seite sagen könne, sei so ziemlich erschöpft. Doch wenn es überhaupt der Wissenschaft niemals gestattet ist, auf dem einmal Errungenen für immer auszuruhen, so kommen überdies von einer Zeit zur andern Entdeckungen in Betracht, durch welche neue Probleme eröffnet werden, neue Combinationen entstehen, neues Licht von unerwarteter Seite auf den Gegenstand fällt. Ob dasselbe wirklich ein Licht sei, geeignet das bisher dunkel Gebliebene aufzuhellen, ob ein Schlaglicht, das

durch Erzeugung von Schlagschatten irreführe, das will genau untersucht sein.

Aber werden nicht auch gar manche Hypothesen aufgestellt, gar vielerlei neue Gruppierungen des Altbekannten versucht in einer Weise, bei der es von vornherein klar ist: hier haben wir nicht eine wahrhafte Förderung der Wissenschaft vor uns, hier wird uns nur das neue Plaidoyer eines unermüdlichen Advocaten dargeboten? Sicher kann es solche Fälle geben, wo die Sache so liegt, dass nur noch die Partei darauf hört, der unbestochene Richter hingegen genug weiss, und weder Lust noch Pflicht hat, allen Spiegelfechtereien der Redekünstler zu folgen. MEYER hat dergleichen im Auge, wenn er in der Vorrede seines Commentars zu Marcus und Lucas, vierte Aufl. 1864, sagt: »So Vieles hat man wie zur Frohne lesen, so viel Grundverkehrtes, aber im zähen Zusammenhang mit kritischen Voraussetzungen Festgehaltenes hat man immer wieder unter neuen Gestalten erblicken müssen.«

Indessen auch solche Erscheinungen, von denen zum Theil das eben Gesagte gilt, verlangen doch eine sorgfältige Erörterung, wenn sich mit dem Irregehenden und Irreführenden eine unbestreitbare und mannigfaltige Gelehrsamkeit verbindet, geeignet um manchen Lesern auch das Unhaltbare, das der Verfasser aufstellt, zu empfehlen. In die Klasse solcher Schriften gehört ohne Zweifel auch die Abhandlung von GUST. VOLKMAR, Der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866. Es wird gerechtfertigt sein, dass wir in der folgenden Untersuchung vornehmlich auf dieses Gelehrten Einwürfe und Ausführungen Bezug nehmen. Bevor wir aber auf die Erörterung der Zeugnisse für das

Johannesevangelium übergehen, müssen wir uns wenigstens im kurzen Abriss die Beschaffenheit des Evangeliums selber vergegenwärtigen. Dass wir uns dabei des überlieferten Namens Johannes bedienen, geschieht einstweilen schon um der Kürze willen.

I. Kurze Charakteristik des Evangeliums Johannis.

Will das erste unsrer Evangelien nachweisen, dass Jesus der verheissene Davidssohn sei, der Same Abrahams, der Messias Israels, den die Propheten geweissagt; so zielt Johannes noch höher, wie er selber sich ausspricht; er habe geschrieben, sagt er, »auf dass ihr glaubet, dass Jesus der Christ sei, der Sohn Gottes, und dass ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen« (20, 31). Geschichtlich hat er diesen Nachweis geführt. An die Spitze der Erzählung aber stellt er in kurzen Zügen einfach, majestätisch, tiefsinnig die Grundanschauung hin, von der er ausgeht: Der, dessen Werk und Wesen er sich anschickt zu schildern, ist ewigen Ursprungs. Er nennt ihn das Wort, das im Anfang bei Gott und selber Gott war, durch welches Alles geschaffen ist, in welchem das Leben ist und dadurch das Licht für die Menschen, ja welches zuletzt Fleisch ward und unter den Menschen sichtbar weilend die Herrlichkeit des Vaters voller Gnade und Wahrheit offenbarte. Aber nicht alle öffnen sich empfänglich dieser Offenbarung; von der Menge heisst es: die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnehmen, die empfangen eine Macht, Gottes Kinder zu werden.

In diesen Grundzügen ist der Entwurf gegeben, den die Erzählung ausführt. Der eingeborne Sohn offenbart des Vaters Herrlichkeit. Das ist sein Werk. Das ist der Zweck seiner Wunder, welche Freude spenden aus freier Gnade (2, 1—11). Das ist die Wirkung seines heiligen Eifers für das Haus seines Vaters (2, 13 ff.). Ein neues Leben gilt es, eine Geburt aus dem Geiste (cap. 3). Das lebendige Wasser, das er der Samariterin anbietet, zielt eben dahin. Wenn er dem Sohn des königlichen Beamten das Leben herstellt, so ist der letzte Zweck davon Weckung eines höhern Lebens in des Geheilten Vater (cap. 4). Dass er aus Anlass des Kranken von Bethesda neben dem Lebendigmachen auch vom Richten reden muss, daran sind seine Widersacher Schuld (cap. 5). Dass er mit sich selber als dem Brot des Lebens das Volk speisen möchte, das zeigt er uns als die wahre Bedeutung der wunderbaren Speisung (cap. 6). Und noch einmal bietet er am höchsten Tage des Laubhüttenfestes lebendiges Wasser allem Volke dar (cap. 7). Das Leben ist das Licht der Menschen, diese weitere Wahrheit kommt mit Cap. 8 an die Reihe. Als das Licht der Welt macht er den Blinden sehend, leiblich und geistlich, wogegen die Sehenden blind an ihm werden (cap. 9). Es sind das diejenigen, welche des Volkes Hirten sein sollten, aber nicht nur selbst nicht glauben, sondern auch in den andern trachten den Glauben zu unterdrücken (cap. 10). Das höchste der Zeichen, woran eben deswegen der Hass der Feinde zur Reife kommt, ist die Auferweckung des Lazarus (cap. 11). Der den Blinden heilte, macht den Todten lebendig (v. 37).

Aber nun ist auch alles bereit, dass die Katastrophe

zum Ausbruch komme. Denn wie schon die Einleitung es aussprach (1, 11. 12): gegenüber seinem Kundthun der Herrlichkeit des Vaters scheiden sich die Unempfänglichen, die sich immer mehr wider ihn verschliessen, von den Wenigen, die aus seiner Fülle nehmen Gnade um Gnade. Der Jünger Glaube, vorbereitet durch das Zeugniss des Täufers (cap. 1), wächst durch das Schauen seiner Herrlichkeit (2, 11). Der Unwille der Abgeneigten gibt sich der Tempelreinigung gegenüber erst in plattem Verdrehen seiner Worte kund (2, 20), um später sich immer höher zu steigern. Den vornehmen Rathsherrn, die ungebildete versunkene Samariterin, den bekümmerten Vater zieht er in verschiedener Weise zu dem Glauben heran, der besser ist als ein Glaube nur um der Wunder willen (cap. 3. 4). Ja in dem Elenden, dessen Muth durch 38 Jahre der Krankheit gelähmt ist, weiss er den Glaubensfunken und dadurch die Macht der Genesung zu wecken (cap. 5). Aber dem verschlossenen Sinn wird Alles ein Anlass, sich mehr und mehr wider ihn zu verhärten. Diejenigen, die ihre Werke nicht wollen strafen lassen, weil sie böse sind, lieben die Finsterniss mehr als das Licht (3, 19). So entzündet nun sein Sabbatwerk und seine Verantwortung desselben in den Gegnern die ersten Mordgedanken (5, 18). Ueber der harten Rede vom Essen seines Fleisches gehen auch von seinen Jüngern viele hinter sich (6, 66); und selbst unter den Zwölfen, die um der Worte des Lebens willen bei ihm bleiben, ist, wie er ihnen warnend aufdeckt, einer ein Teufel (6, 70). Sogar seine Brüder glauben nicht an ihn (7, 5). Eine Reihe von immer neuen Vorwänden des Unglaubens zeigt uns Cap. 7. Ein Zwiespalt

entsteht um seinetwillen unter dem Volk (v. 43; vgl. 10, 19), und ist auch einer sogar unter den Obersten, der schüchtern seinen Genossen widerspricht, so muss er den Ausbruch ihrer Leidenschaft ertragen (v. 50 ff.). Immer heftiger geht der Wortwechsel fort, bis Jesus seine Widersacher als Kinder des Teufels bezeichnet (8, 44) und sie dagegen ihn zu steinigen versuchen (8, 59; vgl. 10, 31). Nicht genug, dass sie selbst ihn verschmähen, suchen sie den Glauben auch in andern zu unterdrücken (cap. 9. 10). An der Auferweckung des Lazarus endlich reift die Katastrophe. Gegenüber der guten Entscheidung bei jenen, welche das Geschaute zum Glauben bringt, verhärten sich die Mordgedanken der andern zum Mordbeschluss (11, 45 ff.). So wird nun die Salbung und der Einzug in Jerusalem, diese doppelte Kundgebung seiner königlichen Herrlichkeit, zur doppelten Todesweihe (cap. 12).

Die Zeit ist gekommen, wo derjenige, der bisher den Vater verherrlicht hat, vom Vater verherrlicht werde (13, 31. 32). Vor allem sammelt er die erste Frucht seines Wirkens, indem er das Häuflein seiner Jünger fest an sich zieht. Von Natur sind sie Leute, denen er das Gleiche wie den ungläubigen Juden vorhalten muss (13, 33 vgl. mit 7, 34 u. 8, 21; 14, 7 vgl. mit 8, 19); ja selbst nachdem der Verräther ausgeschieden ist, weiss er von ihnen, dass alle ihn verlassen und einer sogar ihn verleugnen wird (16, 32; 13, 38). Aber es hat doch ein Keim des Lebens in ihnen angesetzt; sie haben sich doch ziehen lassen; sie werden doch in ihm bleiben (cap. 15); er kann ihnen doch bezeugen, dass sie von der Welt ausgeschieden und die Seinen geworden sind (14, 17 ff.; 15, 14 ff.; 16, 20), und

kann sie als solche dem Vater befehlen (cap. 17). So schickt er sich nun zum Leidensgang an (cap. 18. 19), den er schon vorher wiederholt unter den Gesichtspunkt gestellt hat, dass er von der Kreuzigung als von seiner Erhöhung sprach (3, 14; 8, 28; 12, 32). Schon die Schmach des Todes bezeichnet er damit als das Kundwerden einer verborgenen Herrlichkeit (s. z. B. 19, 5. 8. 9); und überdies ist sie ja der Weg zur Auferstehung, das ist zur offenbaren Herrlichkeit des Sieges über den Tod (cap. 20). Wo der Zweifler überwunden seinen Herrn und Gott bekennt, und Jesus diejenigen, die nicht sehen und doch glauben, selig preist (v. 28. 29), da ist das Ziel erreicht, das der Evangelist im Eingang angekündigt hatte (1, 12—16). Das Schlusscapitel (21), dem Prolog gegenüber eine Art Epilog, weist den Blick hinaus auf das Schicksal der Jünger, auf ihren Beruf und den darauf gelegten Segen. [1])

Die gegebene kurze Uebersicht veranschaulicht wenigstens andeutungsweise die Planmässigkeit, die diesem Evangelium wie keinem andern eignet. Umsomehr fällt auf, dass es in manchen Beziehungen fragmentarischer ist als irgend eines der andern. Von dem ganzen galiläischen Wirken Christi sind nur die beiden Wunderthaten beim zweimaligen Eintritt in das Land berichtet (2, 11 u. 4, 54), und ausserdem die Speisung und was damit zusammenhängt (cap. 6), weiter weder Wort noch Werk. Manche Erzählung ist so gehalten, dass sie auf eine Voraussetzung zurückweist, die der Evangelist selber nicht berichtet hat. Die Juden schicken eine Gesandtschaft zum Täufer (1, 19 ff.);

---

[1]) S. WEITZEL in den Stud. u. Krit. 1849. III.

sein Wirken aber, das diese Gesandtschaft veranlasste, fehlt in der Erzählung. Welche Erfahrung der Täufer machte, da er Jesum taufte, das bezeugt er wiederholt (1, 26 f.; 29 ff.); wiederum ist die Taufe Jesu selbst übergangen. Ein grosser Volkshaufe, lesen wir, läuft Jesu wegen der Wunder nach, die er an den Kranken that (6, 2); aber nicht eines der dort verrichteten Wunder wird uns beschrieben. Von den Zwölfen ist auf einmal die Rede (6, 67) und dass Jesus dieselben erwählt hat, wird freilich nachher gesagt (v. 70), war aber vorher nirgends erzählt. Bethanien wird als das Dorf der Maria und der Martha eingeführt (11, 1), wie wenn der Leser das Schwesterpaar schon kennte, obwohl Johannes noch nichts davon erwähnt hat; ebenso bezeichnet er Maria (v. 2) als diejenige, die den Herrn gesalbt habe, setzt also die Salbung als eine den Lesern bekannte That voraus, und erzählt sie doch erst im folgenden Capitel. Wie die Juden, bevor sie Jesum zu Pilatus führen, ihn unter Kaiaphas Vorsitz verurtheilt haben, erfahren wir aus Johannes nicht (18, 28).

Sind dies Erzählungsstücke, deren Anfang wir bei Johannes vermissen, so fehlt dagegen bei andern das Ende. Es liegt ihm nicht daran, darzustellen, welchen äussern Erfolg die Verhandlung über die Tempelreinigung gehabt habe (cap. 2). Das Gleiche gilt vom Gespräch mit Nikodemus (cap. 3), von der Verantwortung der Sabbatheilung (cap. 5), von der Meldung der Griechen, die Jesum zu sehen wünschten (cap. 12). Was der Evangelist ausführt, ist an sich selbst von hoher Bedeutung. Welchen Ausgang äusserlich die einzelne Begebenheit genommen, tritt ihm daneben als unwichtig zurück.

In jener ersten Reihe von Fällen, wo uns eine Erzählung ohne ihre Begründung gegeben wird, sind wir natürlich veranlasst, dieselbe in den ersten drei Evangelien zu suchen. Nicht minder oft geschieht es aber, dass erst Johannes uns den vollen Aufschluss bringt, durch den wir die Berichte der ersten drei verstehen. Wie in Wahrheit die Rede Jesu gelautet habe, die von den falschen Zeugen verdreht wurde, erfahren wir nur aus Johannes (2, 19). Wie der Hass der Widersacher stufenweise den Grad erreichte, der den endlichen Ausbruch erklärlich macht, auch das stellt nur Johannes völlig ins Licht. Was bei Judas den Ausschlag gab, dass er des Herrn Verräther wurde, darein eröffnet uns Johannes (12, 4 ff.) den tiefsten Einblick. Wie das Volk dazu kam, den Herrn beim Einzug mit dem Hosianna zu begrüssen, das sonst ein Festruf war, der nicht am Passafest, sondern an Laubhütten ertönte, das verstehen wir aus dem Zug, den nur Johannes bewahrt hat, dass sie nämlich dem messianischen König Palmzweige entgegentrugen (12, 13); es war das ein Sinnbild, das dem siegreichen Königseinzug natürlich anstund[1], aber es war zugleich ein Stück von den Gebräuchen des Laubhüttenfestes, und also zogen die Palmzweige das Hosianna nach sich. [1]) Wie ferner Pilatus dazu kam, dass er Jesum loslassen wollte, weil er keine Schuld an ihm finde (Luc. 23, 4. 15. 22), das begreifen wir erst, wenn wir das wiederholte Verhör, das Pilatus mit Jesu vornahm, bei Johannes gelesen (cap. 18 und 19); sowie auch Johannes erst die Leiden-

[1]) S. DELITZSCH in Rudelbachs und Guerickes Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche. 1855. IV, S. 653.

schaft der Juden, die Jesum verschmähen, in ihrer höchsten Steigerung zeigt, da sie rufen: wir haben keinen andern König als den Kaiser (19, 15).

Ein Verhältniss der gegenseitigen Ergänzung ist es, worin Johannes und die drei ersten Evangelisten zu einander stehen. Daraus erklärt sich auch allein natürlich, dass so manche und wichtige Stücke, von denen jene drei genugsam erzählt haben, vom vierten übergangen werden. In der ersten Hälfte des Evangeliums ist es fast nur die Tempelreinigung, die Johannes an einer frühern Stelle bringt, und dann die Speisung, die er wiederholt, obwohl die drei ersten sie schon berichtet hatten; letzteres offenbar weil er die Grundlage nicht entbehren kann zu der Rede über das Himmelsbrot, die bei den frühern Berichterstattern fehlte. Warum er aber von der Verklärung, von der Einsetzung des Abendmahls, vom Seelenkampf in Gethsemane geschwiegen hätte, wenn nicht weil diese Stücke schon hinreichend von seinen Vorgängern erzählt schienen, das würden wir nimmermehr verstehen; denn die Vermuthung, es sei in diesen Begebenheiten etwas gewesen, das seiner Denkweise widerstrebt habe, scheitert schon, von allem andern zu schweigen, an dem, was er selber gibt, cap. 6, 51 ff.; 12, 23. 27 f.

Hier und da steigert sich die Ergänzung bis zur Berichtigung nicht sowohl der ersten Evangelisten selber, als der Misverständnisse, die sich an ihre Berichterstattung knüpfen konnten; so zeigt Joh. 3, 24, dass nicht sogleich, nachdem Jesus getauft war, der Täufer gefangen gesetzt wurde, wie man nach Matth. 4, 12; Marc. 1, 14 meinen möchte; so berichtigt Joh. 12, 1 f. das Datum der Mahlzeit

in Bethanien, worüber die Darstellung bei Matth. 26, 2. 6 und Mark. 14, 1. 3 einen Misverstand veranlassen konnte. Ob auch die Differenz betreffend die Zeitrechnung des Karfreitags dahin gehöre, auf diese Frage werden wir in einem andern Zusammenhang eingehen müssen.

Die Abweichung des Johannes von den drei ersten Evangelisten ist am stärksten einerseits, was die Zeitdauer und den Schauplatz des Wirkens Jesu betrifft, und andrerseits in Betreff der Reden des Herrn. Das öffentliche Wirken Jesu dauert nach Johannes von dem Passafest, wo er auftritt (2, 13), bis zu dem Passafest, an dem er stirbt, wenigstens zwei Jahre lang; denn zwischenein fällt ein Passa, wo er nicht nach Jerusalem zieht (6, 4); und drei Jahre würden sich ergeben, wenn das ungenannte Fest (cap. 5) ein solches wäre, das sich nicht kurz vor jenem mittlern Passa einschalten liesse. Einen andern Eindruck, behauptet man, geben uns die drei ersten Evangelien. Zwar wenn Häretiker und Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, Luc. 4, 19 misdeutend, von einer nur einjährigen Wirksamkeit Jesu reden, und Neuere versichern, das ergebe sich unleugbar aus den Synoptikern im Widerspruch mit Johannes, so ist STRAUSS [1]) hier unbefangen genug, um einzuräumen, dass solches nicht der Fall ist, dass wir vielmehr aus den drei ersten Evangelien über die Dauer von Jesu öffentlicher Wirksamkeit gar nichts erfahren. Noch mehr: wenn alle drei mitten in das galiläische Wirken Jesu hinein die Geschichte vom Aehrenraufen setzen, so ist dies eine Begebenheit, die abgesehen von dem zweifel-

[1]) Leben Jesu. 1864. S. 247.

haften *σάββατον δευτεροπρωτον* (Luc. 6, 1) nach der Natur von Palästina nur in der Zeit bald nach Ostern stattfinden konnte. Also eine Osterzeit fällt auch nach ihnen mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein. Ja das Gleichniss vom Feigenbaum redet von den drei Jahren, seit welchen der Herr des Weinbergs vergebens Früchte suche, wohl nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Gnadenzeit vom Auftreten des Täufers an (Luc. 13, 7).

Ist somit dieser Unterschied nicht als Widerspruch zu bezeichnen, so ist das Verhältniss kein anderes, was die Oertlichkeit betrifft. Allerdings berichtet Johannes (cap. 3) von einem ersten Wirken des Herrn in Judäa, davon die Synoptiker schweigen, erzählt aus der länger dauernden galiläischen Wirksamkeit nur die eine Speisung und was daran hängt (cap. 6), und meldet hingegen von wiederholten Besuchen, die Jesus am Osterfest (2, 13), an einem ungenannten Fest (5, 1), an Laubhütten (cap. 7) und am Fest der Tempelweihe (10, 22) in Jerusalem gemacht habe, alle vor dem Passafest, an welchem er starb und von welchem allein die Synoptiker reden. Man kann den Gegensatz bis zu dem Ausdruck steigern, dass laut den ersten drei Evangelisten der Herr seine Wirksamkeit auf Galiläa beschränke und nur zur letzten Entscheidung nach Jerusalem komme, wogegen bei Johannes die Hauptstadt als die vornehmste Stätte seines Wirkens erscheine, Galiläa nur ganz vorübergehend als Ort seines Weilens. Indessen fehlt es doch auch hier nicht an Mittelgliedern zur Ausgleichung der zwiefachen Darstellung. Zeigt uns Johannes noch 7, 25, dass Jesus den Bewohnern Jerusalems gar nicht so bekannt ist, wie er es sein müsste, wenn

er länger dort geweilt hätte und nicht nur vorübergehend als ein Gast an etlichen Festen; so fehlt es auch in den ersten Evangelien nicht an Spuren seines Wirkens in und bei der Hauptstadt schon vor der letzten Katastrophe. Joseph von Arimathæa, der ein Grab in Jerusalem hatte (Matth. 27, 60), war, und zwar wohl seit längerer Zeit, ein heimlicher Anhänger Jesu. Die Schwestern Martha und Maria besucht Jesus in ihrem Dorfe, dessen Namen Lucas freilich nicht nennt (10, 38). Vornehmlich aber zeigt uns die Klage, wie oft der Herr vergeblich die Kinder Jerusalems zu sich habe versammeln wollen (Matth. 23, 37; Luc. 13, 34), dass auch in der synoptischen Ueberlieferung die Spur vom frühern Auftreten in der Hauptstadt schon vor dem letzten Passafest nicht völlig fehlt. In der That ist diese Stelle für die Ausleger, die eine Unvereinbarkeit zwischen Johannes nnd den andern durchaus behaupten wollen, eine Quelle der Verlegenheit. BAUR hat einmal die Auskunft versucht[1]), es seien unter den Kindern Jerusalems die Israeliten überhaupt zu verstehen; das andere Mal[2]) vermuthete er, es werde Jesu hier ein alter Prophetenspruch in den Mund gelegt, so dass der Ausruf »Wie oft« auf die Sendung der Reihe von Propheten gehe, durch welche Gott sein Volk zur Busse gerufen habe. STRAUSS endlich hat diesen Ausspruch mit einigen andern ähnlichen zusammengestellt und durch diese Combination die Quelle, aus der sie geflossen seien, nicht entdeckt

[1]) Theol. Jahrb. 1844. S. 58 f.
[2]) Ebendas. 1847. S. 100.

sondern erfunden, eine apokryphische Schrift nämlich, die den Titel geführt habe: die Weisheit Gottes. [1])

Ein Unterschied von den Synoptikern, eine selbständige Abweichung von ihrem Typus, das ist es, was wir bemerken konnten. Aber gerade das ist es auch, was an jedem andern als an einem apostolischen Zeugen schwer zu begreifen wäre. Statt gegen die Zuverlässigkeit der Berichterstattung einzunehmen, spricht diese unabhängige Originalität gerade dafür, dass hier ein Verfasser rede, der an der ursprünglichen Quelle zu schöpfen vermochte. Bis auf kleine beiläufige Einzelheiten erstreckt sich diese Selbständigkeit. So wird Joh. 1, 45 Bethsaida die Stadt des Andreas und des Petrus genannt, während die Synoptiker (Matth. 8, 5. 14; Marc. 1, 21. 29; Luc. 4, 31. 38) von einem Haus des Simon Petrus in Kapernaum reden. Diese Abweichung kann man in verschiedener Weise zu erklären versuchen. Uns scheint der Text eine einfache Lösung nahe zu legen. In Verbindung nämlich mit dem Hause erwähnen die Synoptiker des Petrus Schwiegermutter; er wird, aus Bethsaida stammend, in Folge seiner Heirat sich in Kapernaum angesiedelt haben. [2]) Wer aber hätte daran gedacht, in einer so unbedeutenden Sache scheinbar von den Synoptikern abzuweichen, als einer, der den Sachverhalt wusste? Ein späterer Nichtapostel hätte überhaupt dem Credit seiner eigenen Schrift ein grosses Hemmniss durch solche mehrfache Neuerungen in den Weg gewälzt. Mit Recht sagt von all diesen Abweichungen WEIZ-

[1]) In Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1863. I. S. 84 ff.

[2]) Anders GODET, Commentaire sur l'Évang. de St. Jean. Paris 1864/65. I, 58.

SÆCKER [1]): »Ein Verfasser, der dieses Evangelium nur geschrieben hätte, um gewissen Gedanken auf diesem Weg Eingang zu verschaffen, hätte niemals wagen können, einen von der herrschenden Ueberlieferung so sehr abweichenden Boden von Thatsachen erst zu erfinden. Dies ist ein Satz, gegen welchen sich keine andere Erklärung auch nur mit einigem Scheine behaupten kann.«

Der bisher betrachtete Unterschied der Zeitdauer und der Oertlichkeit des Wirkens Jesu bildet freilich nur die Aussenseite, mit welcher eine tiefergehende Differenz zusammenhängt, diejenige nämlich der Reden des Herrn nach beiderlei Quellen. In den ersten kurze Sinnsprüche, klar erzählte Gleichnisse, und auch die längern Ausführungen volksthümlich fasslich; bei Johannes dagegen tiefsinnige, oft paradoxe Reden, Gespräche, worin der fleischliche Misverstand der Gegenredner ein Hauptelement der Entwicklung ist, und über das alles dem Inhalt nach dort vorwiegend die Ankündigung des Königreichs der Himmel, hier nur zweimal eine Berührung dieses Themas (Joh. 3, 3. 5; 18, 36), sonst durchaus eine Verkündigung seiner eigenen Person, eine Behauptung seiner göttlichen Abkunft, ein Dringen auf das Glauben an ihn.

Es kommt dazu, dass Sprache und Styl des Evangeliums und des ersten Briefes Johannis völlig gleich sind, und in dieser Sprache reden bei ihm alle Personen ohne Unterschied, nicht nur Jesus, sondern auch Johannes der Täufer (cap. 1 und 3). Das ist freilich ein Beweis, dass wir hier keine kunstvolle Geschichtschreibung vor uns

[1]) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1859. S. 698.

haben, welche die Reden der verschiedenen Sprecher in verschiedenem Styl zu halten verstünde. Ipsissima verba haben wir ja schon darum nicht, weil das hebräisch Gesprochene griechisch wiedergegeben wird. Aber diese durch das Innere des Evangelisten hindurchgegangene Reproduction hebt nicht nothwendig die wesentliche geschichtliche Wahrheit des Inhalts auf.

Immerhin kann am meisten bei dem Verhältniss zwischen den Reden Jesu nach den Synoptikern und denjenigen nach dem vierten Evangelium der Zweifel anknüpfen, ob zwei so verschiedene Zeichnungen der gleichen Person vereinbar seien. Doch müssten diejenigen, die sagen möchten: so wie im Evangelium Johannis könne Jesus nicht geredet haben, auch in den ersten Evangelien eine Menge Stellen in Anspruch nehmen. Ich rede nicht nur von den am meisten johanneisch lautenden Worten Matth. 11, 25 ff.; Luc. 10, 21 f., von denen mit Recht gesagt wurde: wenn Jesus einmal so geredet hat, warum dann nicht viel mehr als einmal? Aber auch wo er in Gleichnissen sich selber als den einzigen geliebten Sohn von den Propheten als den Knechten unterscheidet (Marc. 12, 6), oder als der Herr der Ernte in Aussicht stellt, seine Engel zu senden, dass sie alle unkrautartigen Aergernisse sammeln und abthun (Matth. 13, 41), überhaupt die vielen Stellen, wo er auch bei den Synoptikern von sich selber redet als von dem König und Richter aller Welt, der darum auch auf seinen Namen zwischen dem des Vaters und des h. Geistes zu taufen befiehlt (Matth. 28, 19): lautet denn alles das wesentlich anders als bei Johannes? Umgekehrt finden wir auch bei Johannes viel mehr Aus-

sagen, als wir vielleicht meinten [1]), die mit Worten und Gedanken der ersten Evangelien zusammentreffen, und zwar beiderseits in den verschiedenen Zusammenhang gleich gut passend.

Es liegt somit abermals zwar ein Unterschied vor uns, aber ein solcher, der sich in Einklang auflöst. Wir entdecken auch hier wieder das Verhältniss der gegenseitigen Ergänzung, und zwar in einem höhern Sinn, als wo es sich nur um dies oder jenes Erzählungsstück oder um kleine Einzelzüge handelte. Eine Ergänzung liegt vor uns in Bezug auf die Gesammtauffassung der Person des Herrn. Die Hoheit derselben, die Fülle, die ihr inwohnte, war zu gross, als dass nur einer und von einer Seite sie völlig darzustellen vermochte. Aber trefflich tritt der synoptischen Schilderung des Werkes, das Jesus thut und in Aussicht stellt, die johanneische Beleuchtung seines Wesens an die Seite, ohne das jenes Werk unmöglich wäre. Die Verkündigung des himmlischen Königreichs, wie es gekommen sei und kommen werde, steht wahrlich nicht im Widerspruch, sondern im tiefsten Einklang mit der Verkündigung, die Johannes heller und ausdrücklicher gibt von dem, der dieses Reiches König ist. Und auch das ist begreiflich, dass die Reden, worin dieses Höchste zur Sprache kommt, dass die Anfechtungen dieser Wahrheit und die Verantwortung derselben zu ihrem hauptsächlichen Schauplatz Jerusalem haben; dass zwischen Jesu und der Priesterschaft der Hauptstadt vornehmlich der Kampf von Licht und Finsterniss ausgefochten wird.

---

[1]) S. die Zusammenstellung bei GODET II, 752 f.

Dieses Verhältniss der Ergänzung im höchsten Sinne haben schon die Alten erkannt. Die Angaben des sogenannten Muratorischen Canons und des Clemens Alexandrinus [1]) haben darin ihre Wahrheit.

Mit jenem Kampf gegen den Unglauben, der in Jerusalem seinen Mittelpunkt hat, hängt ein Zug zusammen, den man misdeuten könnte, dass sich nämlich der Evangelist so fremd gegen die Juden stellt. Klingt es nicht, als stammte er aus fremdem Volke? Man hat gemeint, das verrathe sich auch durch mehrfache geographische und geschichtliche Verstösse. Bethanien an den Jordan verlegen (1, 28); den Ortsnamen Sichem in Sychar entstellen (4, 5); die Priester und Pharisäer behaupten lassen, dass nach dem Zeugniss der Geschichte kein Prophet aus Galiläa kommen könne (7, 52); vom Hohenpriester dieses Jahres reden, als hätte die Würde wie diejenige der römischen Magistrate jährlich gewechselt (11, 49. 51; 18, 13): das seien Irrthümer, die sich nur ein dem Land und der Geschichte ferne stehender Fremdling könne lassen zu Schulden kommen.

Aber Cap. 11, 18 und die ganze Geschichte von Lazarus (10, 40; 11, 6. 17) zeigen ja, dass der Evangelist das gewöhnliche Bethanien am Oelberg und ebenso die Entfernung dieser Ortschaft vom Jordan gar wohl kennt, dass er also davon das Bethanien am Jordan deutlich unterscheidet. Vermochte schon Origenes keine Spur des letztern aufzufinden und corrigierte er deswegen den Namen Bethabara hinein, so ist die Verwüstung des Landes in

[1]) S. Euseb. H. E. 6, 14.

den wiederholten furchtbaren Kriegen, wodurch zahllose Ortschaften vertilgt wurden, mehr als hinreichend dies zu erklären, und der Vorwurf eines Irrthums verwandelt sich in die Spur von einer Kunde, die aus der Zeit vor den Kriegen stammt. Aehnlich steht es mit dem Namen Sychar. WIESELER [1]) hat nach einem Wink von LIGHTFOOT [2]) gezeigt, dass im Talmud ein סוכר, ja eine Quelle von Suchar, עין סוכר vorkomme, den Juden verhasst, weil in Samarien gelegen, und dass die Bedeutung des Namens »das Gekaufte« auf den Begräbnisplatz bei Sichem hinweise. Dazu stimmt, was RAUMER [3]) aus mehreren Reisebeschreibungen nachweist, dass bei dem heutigen Nablus, welches in der Nähe des zerstörten Sichem gebaut wurde, ein Askar oder Asgar, auch Ain-el-Asgar erwähnt wird. Wiederum also erweist sich, was ein Irrthum zu sein schien, als ein Zug der besondern Vertrautheit mit dem Lande. Die Behauptung ferner, welche die Leidenschaft der Priester gegen Nikodemus vorbringt, wird nicht dem Evangelisten zur Last fallen, wenn auch jene in ihrem Eifer den einzigen Jonas [4]) vergessen hätten. So wird es auch erlaubt sein, das Wort von dem Hohepriester jenes Jahres anders, als die Tadler des Evangelisten wollen, zu verstehen. Es ist ja doch mit keinem Worte gesagt, dass der Evangelist die Meinung hegte, die Würde habe jährlich gewechselt. Römerlaune hatte begonnen, statt der Lebenslänglichkeit der Hohepriesterwürde einen sehr häufigen Wechsel der-

---

1) Chronol. Synopse der vier Evangelien, S. 256 ff.
2) Horæ hebr. p. 938.
3) Palästina, dritte Aufl. S. 146.
4) S. HENGSTENBERG zur Stelle.

selben einzuführen, aber ohne alle Regelmässigkeit. Gerade Kaiaphas behauptete sich über ein Jahrzehnd. Aber er war der Priester jenes einzigen entscheidenden Jahres, wo das wahre Sühnopfer, das allen vorbildlichen Opfern ein Ende machte, durch die Feindschaft des alttestamentlichen Hohepriesters zur Schlachtbank geführt wurde; wo dieser arge Priester das Wort sprach vom Sterben des einen Menschen für alles Volk, das bedeutsame Wort, darin sich sein grausamer Sinn kundgab, das aber über sein Wissen und Wollen hinaus eine wahrhaft hohepriesterliche Weissagung enthielt (11,50 ff.).

Dass wir ein Recht zu solchem Verständniss haben, wodurch jener Vorwurf des Irrthums dahinfällt, leuchtet ein, wenn wir uns die grosse Zahl der Züge vergegenwärtigen, die uns den Evangelisten als höchst vertraut mit jüdischer Art und Sitte zeigen. So schildert er uns die Unklarheit der Volksmeinung, die den erwarteten Propheten noch nicht als eins mit dem Messias erkennt (1, 20 f.), wie es nur in jener Zeit der ungewissen Erwartung noch möglich war. So kennt er die Ordnung der jüdischen Reinigungen (2, 6). So weiss er genau die Dauer des herodianischen Tempelbaus bis zu dem Zeitpunkt, wovon er gerade handelt (2, 20). Die Beweisführung, mit welcher der Herr die Juden aus dem alten Testamente schlägt, ist durchaus der Volksart angemessen (7, 22; 8, 17; 10, 34). Durchgängig werden die alttestamentlichen Vorbilder und ihre Erfüllung in Christo hervorgehoben. Sein Leib ist der rechte Tempel Gottes (2, 19 ff.); die Erhöhung der Schlange ist ein Vorbild seiner Erhöhung (3, 14); über das Manna hinaus, womit unter Mose die Väter gespeist wurden, geht die

Speisung, die Jesus dem Volk anbietet, mit sich selber nämlich als dem Brote des Lebens (cap. 6). Wie der Quell Siloah, »der gesendete«, schon beim Propheten das Sinnbild stiller göttlicher Gnadenspendung (Jesaj. 8), den Schmutz von des Blinden Auge wascht, so nimmt er selber, der wahre Gesandte Gottes, die Blindheit von Leib und Seele hinweg (9, 7). Wie dem Osterlamm, so wird auch ihm kein Bein zerbrochen (19, 36). An Jesu muss die Schrift erfüllt werden, das zieht sich bis ins hohepriesterliche Gebet hinein und bis auf Golgotha hinauf (13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 28). Lebendig, geistvoll ist die Nachweisung, und sie gibt den Kenner der Ursprache kund in einer entscheidenden Stelle, wo die Septuaginta ganz irrig übersetzt haben (19, 37). Um so weniger wäre es berechtigt, die Lesart *τῶν κέδρων* 18, 1 (nach der es aussieht, als käme der Name des Baches von den Cedern her) auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben. Wenn der Sinaiticus erster Hand und der Codex D *του κεδρου* lesen, so erkennen wir, dass unwissende Abschreiber die echte Lesart *του κεδρων*, die den Artikel im Singular mit dem Substantiv im Plural zu verbinden schien, auf verschiedene Weise nach ihrer Meinung zu verbessern versuchten.

Nach allem war es das Verkehrteste, was man aufstellen konnte, der Evangelist sei kein Israelit gewesen. Er ist es durch und durch, in der Denkweise nicht minder als in Sprache und Styl. EWALD anerkennt es, dass bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller sich eine Sprache finde, die nach Geist und Anhauch echter hebräischartig klänge. Die schlichte parataktische Satzbildung statt des syntaktischen Gefüges, die vielen Asyndeta, das Vorwiegen

von καὶ und οὖν, entsprechend dem hebräischen ו, sind einzelne Züge dieses Gesammtcharakters.

Aber wenn sich der Evangelist so genau mit dem jüdischen Wesen vertraut erweist, wie erklärt sich dann jene Gewöhnung, sich den Juden wie ein Fremder gegenüber zu stellen? Nicht anders als auch beim Apostel Paulus. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4); die rechte Freiheit, welche nicht durch die leibliche Abstammung von Abraham, sondern nur durch den, der der Sohn ist, zu Stande kommt (cap. 8); die Herde, zu welcher auch Schafe, die nicht aus Israels Hürde sind, sollen gesammelt werden (cap. 10); die Kinder Gottes, die in der Welt umher zerstreut sind (11, 52); die Liebe Gottes gegen die ganze Welt (3, 16): das alles sind Aussprüche, worin sich die Allgemeinheit der Gnade kundgibt. Aber sie sind nicht unisraelitisch, denn schon die Propheten weissagen ein Heil für alle Welt und auch Matthäus hat manches Wort von ähnlichem Sinn bewahrt (8, 11. 12; 13, 38; 21, 43; 22, 9; 28, 18 ff.). Sie stehen auch nicht im Widerspruch mit der Bezeugung, dass das Heil von den Juden komme (Joh. 4, 22) und mit der lobenden Bezeichnung des Nathanael als eines echten Israeliten (1, 48). Diejenigen Juden aber, welche sich gegen die Erfüllung der Weissagung Israels verschliessen, welche im Widerspruch gegen Christum Juden bleiben, mögen sie sonst den verschiedensten Classen des Volks angehören, die Galiläer nicht minder als die Bewohner von Judäa (6, 41), sie heissen Juden im Sinn des religiösen Gegensatzes. Den Umstand übrigens, dass Jesus mehrmals zu seinen Gegnern vom Gesetz mit den Worten redet (8, 17; 10, 34): steht

nicht in *eurem* Gesetz geschrieben? hätte man niemals hierher ziehen sollen; er konnte ja gar nicht anders reden, wenn er sie erinnern wollte: in dem Gesetz, an das ihr euch solltet gebunden achten, auf das ihr pocht, obwohl es gegen euch zeugt.

Hat nun Paulus sich um des Glaubens willen mit tiefen Schmerzen (Röm. 9, 1 ff.) von seinem Volk ablösen müssen, so war Johannes, schon da er noch als eine der Säulen in der Gemeinde zu Jerusalem galt, kein Eiferer für Gesetz und Beschneidung, das beweist der Handschlag der Gemeinschaft, den er dem Paulus gab (Gal. 2, 9); ja noch früher, als er Feuer vom Himmel auf die Samariter herunterrufen wollte (Luc. 9, 54), galt dieser noch ungeläuterte Eifer doch nicht dem Gesetze Mosis, sondern der Ehre seines Herrn. Als er dann vollends die Greuel des jüdischen Krieges und die Zerstörung des äusserlichen Heiligthums erlebte, ist es nicht ganz in der Ordnung, dass er dieses Gottesgericht über das fleischliche Judenthum verstund? Damit stimmt es, dass ihm der Name Juden fortan die Bedeutung gewann, welche demselben im vierten Evangelium eignet. Der Evangelist, das erkennen wir, ist dem Volk der Juden nach Ort und Zeit und Glauben fremd geworden. Es gibt aber keine Ueberlieferung der Kirchenväter, die allgemeiner, gleichmässiger und besser beglaubigt wäre, als diejenige vom Aufenthalt des greisen Johannes in Ephesus; und in keine frühere Zeit wird die Abfassung des Evangeliums verlegt.

Neben dieser Spur der spätern Entstehung fällt um so mehr auf so mancher Zug der genausten Erinnerung an Ort und Zeit und einzelne Umstände. Er denkt noch an die

Priester und Leviten, die zum Täufer gesendet wurden (1, 19). Er weiss genau die Stunde, in welcher er zuerst mit Jesu bekannt wurde (1, 40). Von der und der Rede des Herrn besinnt er sich, dass sie beim Gotteskasten gehalten wurde (8, 20). Es war Winter, und Jesus wandelte in der Halle Salomons, so lautet eine andere Erinnerung (10, 22. 23). Den Aufenthalt in der Stadt Ephræm erwähnt er, ohne sonst etwas von dem, was Jesus dort gethan, zu berichten (11, 54). Es war Nacht, merkt er an beim Hinausgehn des Judas (13, 30). Es war kalt, berichtet er aus der Nacht der Gefangennehmung (18, 18). Solche kleine Einzelzüge neben dem erhabenen Flug, der kaum mehr die Erde zu berühren scheint, constituieren den durchgängigen Doppelcharakter des Evangeliums, auf welchen WEIZSÆCKER aufmerksam macht.[1]) RENAN hat mehr Sinn dafür als STRAUSS. Es sind das von den Zügen, die jenem unwiderstehlich den Eindruck eines Augenzeugen machen, während dieser um der Consequenz seines Systems willen darüber weggeht. Es sind Züge, denen sich ohne die unnatürlichste Künstelei keine weitere Absicht unterlegen lässt, in denen sich einfach und absichtslos das Ort- und Zeitgedächtniss des Erzählers zu erkennen gibt. Psychologisch passen sie trefflich zu der lebhaften Erinnerung des greisen Mannes an das Hochbedeutsame, das er in seiner Jugend erlebt hat.

Ein Doppelcharakter verwandter Art gibt sich darin kund, dass jenen Stücken, von denen wir sprachen, wo ein Vorfall äusserlich nicht bis zum Ende erzählt ist, andere

---

[1]) Untersuchungen über die evang. Geschichte. 1864. S. 254. 267.

Abschnitte zur Seite treten, die sich gerade durch bemerkenswerthe Anschaulichkeit auszeichnen. Wie die ersten Jünger mit Jesu zusammentreffen (cap. 1); wie das Gespräch mit der Samariterin verläuft (cap. 4); wie unter den Juden über Jesum Wortwechsel und Spaltung entsteht (cap. 7); ganz besonders wie der Blindgeborne das rabulistische Verhör so tapfer besteht (cap. 9); wiederum die Auferweckung des Lazarus (cap. 11), die so zart beschriebene Fusswaschung (cap. 13), die Gespräche des Pilatus mit Jesu (cap. 18. 19), und in hohem Grad die Schilderung des Hinausgehens an das Grab des Herrn (cap. 20): das alles sind Abschnitte, wo man befangen sein muss, um ihnen nicht die lebendigste Anschaulichkeit abzufühlen.

Besonders beachtenswerth ist in dieser Beziehung noch das eine, wie fein und treffend mit wenigen sichern Zügen die Nebenpersonen gezeichnet sind, so dass sie in bestimmt umrissenen Charakteren vor uns stehen. Das gilt von Andreas, Philippus, Nathanael, Thomas nicht minder als von Maria und Martha. Eine solche Charakterzeichnung verräth nicht nur den Meister, sondern den Zeugen der Wirklichkeit. Wie spielen doch daneben, wenn es der Folie bedürfte, in den apokryphischen Evangelien alle Personen eine so unpersönliche und geschichtswidrige Rolle; ein Pilatus z. B., der den Juden Vorwürfe macht, dass sie vom goldenen Kalb her gegen ihren Gott halsstarrig gewesen seien. [1])

Auf einen Zeugen der Wirklichkeit also führt der Augenschein; als solchen gibt sich der Verfasser wiederholt aus-

[1]) Gesta Pilati cap. 9 in TISCHENDORF'S Evang. apocr.

drücklich zu erkennen. Wir sahen seine Herrlichkeit (1, 14), diese Aussage lässt sich nicht anders natürlich verstehen. Noch stärker lautet diese Versicherung Cap. 19, 35. In den Schlussworten (21, 24. 25) sagt dasselbe von sich entweder der Verfasser oder seine nächsten Bekannten, die sein Zeugniss ihrerseits bestätigen. In letzterm Fall wäre v. 24 eineUnterschrift ähnlich dem Gruss, den der Schreiber Tertius Röm. 16, 22 einschaltet. Zu beachten ist auch, dass Veranlassung und Bedürfniss, einen Misverstand wie den Joh. 21, 23 erwähnten zu berichtigen, doch nur entweder in den letzten Lebensjahren oder bald nach dem Tod des Johannes vorlag, nicht aber fünfzig bis sechzig Jahre später.

In der Stelle Cap. 19, 35, das muss noch gesagt werden, lautet freilich der Ausdruck so (*κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*), dass das *ἐκεῖνος* Anlass gegeben hat zu sagen, hier unterscheide ja deutlich der Schreibende sich selbst von dem, der als Augenzeuge genannt werde. Dagegen hat STEITZ [1]) die verschiedenen Anwendungen des bei Johannes besonders häufigen Wortes *ἐκεῖνος* untersucht und das Ergebniss gewonnen, der Verfasser müsse sich selber meinen. ALEX. BUTTMANN [2]) hat diese Behauptung allerdings mit Grund dahin eingeschränkt, dass er damit nur könne, nicht müsse sich selbst bezeichnen. HILGENFELD [3]) gibt zu, dass der Verfasser sich als Augenzeugen darstelle, aber mit *ἐκεῖνος* falle er aus der Rolle. Man wird aber STEITZ nach der

---

[1]) Stud. u. Krit. 1859. III.
[2]) Ebendas. 1860. III.
[3]) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861. S. 314 f.

zweiten gründlicheren Erörterung der Frage [1]) zugeben müssen, dass mit ἐκεῖνος besonders nach des Johannes hebraisierendem Sprachgebrauch der Schreibende sich selbst bezeichnen könne. Am nächsten verwandt ist bei Johannes selbst das Wort 9, 37, wo Jesus mit ἐκεῖνος von sich selber redet. In unserer Stelle kommt überdies zu dem ἐκεῖνος noch das präsentische οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει und nicht minder der Inhalt des ganzen Satzes; denn so feierlich kann man für die Wahrheit und Gewissheit nur des eigenen Selbstbewustseins, nicht aber eines dritten einstehen. Es wird also dabei bleiben, dass der Evangelist sich wiederholt als Augenzeugen bezeichnet.

Damit stimmt der Anfang des ersten Briefs überein. Freilich hat BAUR schon 1844 [2]) die Abfassung von Brief und Evangelium durch den gleichen Schriftsteller in Zweifel gezogen, und ZELLER [3]) hat diesen Zweifel weitergesponnen; HILGENFELD [4]) suchte den Brief als die niedere Vorstufe vor dem Evangelium darzustellen; wogegen BAUR [5]) ihn als die schwächere Nachbildung des Originals, das im Evangelium vorliege, bezeichnet. VOLKMAR endlich [6]) räumt von neuem die Möglichkeit ein, dass beide Schriften von derselben Hand seien. Das ist auch von Alters her die herrschende Ueberzeugung, und die Gründe, die eine Verschiedenheit der Verfasser beweisen sollen, laufen auf ge-

[1]) Stud. u. Krit. 1861. II.
[2]) Theol. Jahrb. S. 666.
[3]) Ebend. 1845. S. 588 f.
[4]) Ebend. 1855. S. 471 ff. bes. 524 ff.
[5]) Ebend. 1857. S. 315 ff.
[6]) Ursprung unserer Evangelien, S. 46.

ringfügige Subtilitäten hinaus, die hier nicht weiter zu erörtern sind [1]).

Anders steht es freilich mit der Apokalypse. Konnte doch DEWETTE darüber die Aeusserung thun [2]), in der neutestamentlichen Kritik stehe nichts so fest, als dass der Verfasser des Evangeliums und der Briefe nicht auch derjenige der Apokalypse sein könne. Eine Zeitlang, solang noch SCHLEIERMACHERS Vorliebe für das Evangelium Johannis die Theologie beherrschte, galt darum dieses für echt, und die Offenbarung schrieb man etwa jenem ziemlich nebelhaften Presbyter Johannes zu, in welcher Richtung schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts der alexandrinische Bischof Dionysius vorangegangen war [3]). Seither hat sich das Blatt gewendet. Die Schule von BAUR legte Gewicht darauf, dass die Apokalypse nicht nur viel früher ausdrücklich bezeugt sei, schon von Papias und von Justinus Martyr mit Namen, sondern dass sie auch viel besser dem Charakter judenchristlichen Eifers entspreche, welchen man in jener Schule dem Apostel Johannes zuschrieb. Die Offenbarung urapostolisch, also muss das Evangelium unecht sein, so lautete jetzt die Folgerung, immer von der Voraussetzung aus: die beiden Schriften können nicht den gleichen Verfasser haben.

Wenn aber diese Voraussetzung unrichtig wäre? Es erheben sich der Stimmen mehr und mehr, welche dieselbe

---

[1]) Vgl. dagegen: GRIMM, Stud. u. Krit. 1847, I; 1849, II. HUTHER, Kommentar zu den Briefen Joh., zweite Aufl. 1861, S. 20 ff. Auch REUSS, Geschichte der h. Schriften N. Ts. Dritte Ausg. 1860. § 228.

[2]) Lehrbuch d. Einleitung ins N. T. (Dritte Aufl. 1834). § 189.

[3]) Euseb. H. E. 7, 25.

bestreiten und verwerfen. In der That, so begreiflich es ist, dass zwischen der Geschichte des ersten Kommens Christi und der Weissagung seiner zweiten Zukunft, dass zwischen dem ruhigen Styl der Erzählung und dem Schwung der prophetischen Verzückung ein durchgängiger Gegensatz sich findet, so bricht sich doch mehr und mehr die Beobachtung mannigfacher Berührungen Bahn, die zwischen keinen Schriften wie zwischen dem Evangelium Johannis und der Offenbarung bestehen [1]). Sie betreffen den Sprachgebrauch [2]) nicht minder als den Gedankengehalt. Die Christologie der Apokalypse ist so erhaben als nur irgend diejenige des Evangeliums, von allem Ebionitismus das Gegentheil (1, 8. 17. 18; 19, 13; 22, 13); ein Vorzug der Juden ist darin durchaus nicht in einer Weise gelehrt, die über das Evangelium (1, 12. 48; 4, 22) hinausgienge; und wie in diesem die fleischlichen Juden als Teufelssöhne bezeichnet werden (8, 44), so kennt die Apokalypse solche, die sagen, sie seien Juden, und sind des Teufels Schule (2, 9; 3, 9); und nicht minder als der Evangelist blickt der Seher mit Freuden hinaus auf die unzählbaren Schaaren aus allen Völkern der Heiden, die ins Reich eingehen werden (7, 9; 14, 6); dabei ist in keiner Weise von Gesetz und Beschneidung als Bedingung des Eingangs die Rede, sondern einzig durch das Blut des Lammes kommt ihnen alles Heil (5, 9; 7, 14; 12, 11), und sie nehmen das Wasser des

---

[1]) Vgl. GODET II, 735 ff.; GESS, Lehre von der Person Christi, S. 99 ff., 113., und Andere.

[2]) S. HENGSTENBERG in den Commentaren zu beiden Schriften, und GUERICKE, Gesammtgeschichte des N. T. oder neutestamentl. Isagogik, 2. Aufl. 1854, S. 550 f.

Lebens umsonst (21, 6; 22, 17). Allerdings tritt im Evangelium die Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des Reichs nicht wie in der Offenbarung in den Vordergrund; doch fehlt der Ausblick auf den letzten Tag als den Tag der Auferweckung keineswegs (Joh. 5, 28 f.; 6, 39. 40. 44. 54).

Wiederum ist es unerlaubt, in der Apokalypse Cap. 11, 1 ff. so grob buchstäblich zu verstehen, als würde dort entgegen Joh. 4, 21 vom jüdischen Tempel in Jerusalem wie von einem theilweise bleibenden und unverwüstlichen Heiligthum geredet. Wer beachtet, wie die Kubusgestalt des neuen Jerusalems (Apoc. 21, 16), buchstäblich undenkbar, als bedeutsames Sinnbild sagen will, dass die Gottesstadt zum Allerheiligsten werde geworden sein, der wird auch jener frühern Stelle, die buchstäblich eben so wenig einen irgend haltbaren Sinn gibt, die symbolische Bedeutung nicht absprechen. Wer kann sich denn denken, dass der Seher weissage, die Heiden werden vierthalb Jahre lang die heilige Stadt zertreten und auch den Vorhof des Tempels verwüsten, nur der eigentliche ναὸς und die darin Anbetenden, das wären ja buchstäblich verstanden die jüdischen Priester, werden verschont bleiben? Eine solche Vorstellung wäre ebenso unvollziehbar als zwecklos im Zusammenhang; wogegen alles sinnvoll wird, sobald wir erkennen, dass unter dem Symbol von Verschonung des Tempels die Bewahrung des wahrhaft priesterlichen Volks, des Schear Jaschub, geweissagt wird.

Baur hat in Beachtung der intimen Berührungspunkte zwischen Evangelium Johannis und Offenbarung die Behauptung aufgestellt[1]): offenbar wolle der Verfasser des

[1]) Theol. Jahrb. 1844, S. 691. 693.

Evangeliums, dass man ihn für eins mit dem Apokalyptiker nehme, und es sei auch das Evangelium in der That eine vergeistigte Apokalypse. Ist aber die Apokalypse selber schon geistiger aufzufassen, als eine grobbuchstäbliche Auslegung will, so schickt die Kluft zwischen beiden sich an, zusammen zu gehen, und die Anerkennung bricht sich Bahn, dass nicht ohne Grund noch Origenes, welcher doch der Apokalypse nicht eben geneigt war, demungeachtet sie nicht minder als das Evangelium dem Apostel Johannes zuschrieb [1]).

Ein Einheitsband zwischen beiden Schriften und ausserdem noch dem ersten Brief Johannis liegt unverkennbar gerade in dem Begriff, der für das Evangelium am meisten bezeichnend ist, in dem des Logos. Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut haben und unsere Hände getastet haben, vom Wort des Lebens — vom ewigen Leben, das beim Vater war und offenbarte sich uns — das verkündigen wir euch; so beginnt der erste Brief, durchaus anklingend an Joh. 1, nur dass im Evangelium der Name λόγος ohne Beisatz steht und erst im vierten Vers weiter gesagt wird: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, wogegen der Brief den λόγος sofort durch den Beisatz τῆς ζωῆς näher bestimmt. Dass nichts desto weniger die Aussage des ersten Briefes mit dem Prolog des Evangeliums wesentlich übereinstimmt, wird selbst von BAUR [2]) anerkannt. In der Offenbarung aber (19, 12. 13) wird die Erhabenheit des zum Gericht kommenden Jesu dadurch bezeichnet, dass

[1]) z. B. Euseb. H. E. 6, 25.
[2]) Theol. Jahrb. 1857, S. 319 f.

er einen Namen geschrieben trägt, den niemand weiss als er allein (d. h. sein tiefstes Wesen versteht kein Mensch); genannt wird er (von Menschen, soweit sie ihn aussprechen können) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Vers 16 fügt bei, dass auf Gewand und Hüfte der Name geschrieben stehe: König der Könige und Herr der Herren. Als solchen bekommt ihn aus seiner Machterweisung alle Welt zu erfahren. Sein Wesen aber, im tiefsten Grund den Menschen unfassbar, wird, soweit es kann verstanden werden, mit der Bezeichnung Wort Gottes ausgedrückt. Wort Gottes in der Offenbarung, Wort im Evangelium, das verhält sich zu einander wie der Sohn Gottes und der Sohn schlechtweg.

Es ist gewiss bemerkenswerth, dass gerade in diesen neutestamentlichen Schriften und nur in diesen die genannten Variationen der einen auffallenden Bezeichnung des göttlichen Wesens Christi vorkommen. Es existiert eine reiche Litteratur über die Logoslehre Philos und über die Memra der Targumim [1]), woraus nach manchen der Evangelist Ausdruck und Anschauung entlehnt haben soll. Der Zweifel hat sich daran geknüpft, ob denn der galiläische Fischer für solche Speculation zugänglich gewesen sei. Näher zugesehen ist aber gar nicht von Speculation bei ihm zu reden. Jenes ganze metaphysische Interesse, zwischen dem im strengsten Sinn namen- und prädikatlosen Gott und der Endlichkeit, ja der ὕλη ein Mittelglied zu suchen, jene im philonischen Logos beschlossene Ideenwelt und was dazu gehört, jene Personification der schöpferischen Vernunft, die doch keine wirkliche Person

[1]) Vgl. LÜCKES Einleitung zum Commentar des Ev. Joh.; J. G. MÜLLER, Artikel Philo, in Herzogs Realencycl.

ist, das alles existiert für den Evangelisten nicht. Hätte er also such den Ausdruck gewählt, um an Begriffe und Anschauungen, die in seiner ephesinischen Umgebung geläufig waren, anzuknüpfen, so hätte er ihn doch in ganz anderm Sinne gebraucht. Das wahre Mittelwesen zwischen Gott und der Welt,das Wort, durch welches der Schöpfer sprach und es geschah, das Wort, durch welches er mittelst der Propheten seinem Volk sich offenbarte, das ist Fleisch geworden, das ist als Mensch unter uns getreten. Glaubet an ihn, so werdet ihr Kinder Gottes. Dies ist die evangelische Botschaft, die gerade in diesem Höhepunkt so weit als möglich von philonischem Denken entfernt ist. Denn eine Fleischwerdung des Logos hat darin keinen Raum[1]). Der Evangelist aber bewährt die Treue seines Zeugnisses auch darin, das er den Ausdruck nur im Vorwort gebraucht, wo er im eigenen Namen redet, und ihn nirgends Jesu in den Mund legt.

II. Die Zeugnisse für den Ursprung des Evangeliums.

Die Schrift, deren Beschaffenheit wir uns vorgeführt haben, wird nun in der Kirche von Alters her, seitdem überhaupt namentliche Zeugnisse vorliegen, mit einer einzigen geringfügigen Ausnahme, von der wir reden werden, einhellig dem Apostel Johannes zugeschrieben. Denn das ist auch der Sinn der Ueberschrift *κατὰ Ἰωάννην* in den

[1]) S. die treffliche Ausführung bei GODET I, 220 ff., besonders 233 ff.

Handschriften. Wenn VOLKMAR [1]) dagegen sich auf die Titel Evangelium nach den zwölf Aposteln, oder nach den Hebräern, nach den Aegyptiern beruft, so ist freilich klar, dass dieselben nichts anderes bedeuten können, als: das Evangelium, wie es nach der Ueberlieferung der Zwölfe oder nach der unter den Hebräern u. s. w. geltenden Verkündigung lautet. Wer hat aber je gehört, dass Marcus und Lucas nur als die Gewährsmänner wären angesehen worden, nach deren Bericht erst andere die Botschaft aufgeschrieben hätten? Die eine gute Botschaft, wie sie lautet nach der Erzählung des Marcus, des Lucas, das ist die Meinung jener Ueberschriften. Und so auch, was den Johannes betrifft.

Ein Zweifel gegen die Echtheit seines Evangeliums ist auch erst 1792 vom Engländer EVANSON, nach ihm von deutschen Kritikern aufgestellt worden. Ich rede nur von Bestreitern der Echtheit überhaupt, nicht von denjenigen, welche in verschiedener Weise echte Bestandtheile von unechten Zusätzen auszuscheiden unternahmen (ALEX. SCHWEIZER, WEISSE, SCHENKEL). Diese Versuche, von BAUR namentlich siegreich bekämpft, von den Verfassern zum Theil wohl selbst aufgegeben, scheitern mehr als sonst irgendwo an diesem Schriftwerk aus einem Guss. REUSS sagt darüber abschliessend [2]): Die Vorstellung, dass zweierlei Federn an dem Buche gearbeitet und deren respektiver Antheil jetzt noch zu sondern sei, dürfte dem Scheine den Geist geopfert, und wohl zu scharf, aber nicht tief gesehen haben.

[1]) Ursprung S. 7.

[2]) Geschichte der h. Schriften N. Ts. 3. Ausg. 1860. S. 216.

Ungleich bedeutungsvoller, ja wahrhaft glänzend war die Leistung BAUR'S [1]), den innern Bau des Evangeliums nachzuweisen, mit dem Endergebniss freilich, nicht nur es sei keine geschichtliche Berichterstattung, sondern — seltsam — es wolle auch keine sein; als wäre die Nachweisung eines durchgeführten Grundgedankens auch schon so viel als der Beweis, dass hier keine Geschichte vorliege; es sei auch die Schrift nicht im apostolischen Zeitalter, sondern erst etwa um 160 in Mitten der gnostischen, montanistischen, quartodecimanischen Zeitkämpfe entstanden und habe in all diese Bewegungen mächtig eingegriffen, nach keiner Seite schroff abstossend, aber auch nicht durch schwächliches Nachgeben vermittelnd, sondern so, dass darin alle die verschiedenen Strömungen auf einen höhern Standpunkt zurückgeführt, in einer höhern Einheit verbunden erscheinen. Eben deswegen habe es auch sofort den allgemeinsten Anklang gefunden. STRAUSS [2]) ruft unsre Erinnerung wach an die »ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung», welche BAURS Abhandlung bei ihrem Erscheinen machte. Ob sie aber dem Charakter des Evangeliums gerecht werde, und ob sie mit den Zeugnissen der Kirchengeschichte übereinstimme, das ist eine andere Frage. BAUR ist mannigfach bestritten worden. Am bestimmtesten wird seine Hypothese noch immer von VOLKMAR aufrecht erhalten, ja mit neuen Gründen vertheidigt. Sehen wir selber zu.

---

[1]) Theol. Jahrb. 1844. Kritische Untersuchungen über die kanon. Evang. 1847.

[2]) Leben Jesu, 1864, S. 110.

1. Die einzigen alten Gegner der Echtheit.

Wenn die Ebioniten, von denen Irenæus redet, nur das Hebräerevangelium gebrauchten, Marcion sich das Lucasevangelium zurechtmachte, manche Doketen sich ausschliesslich an Marcus hielten (Iren. 3, 11, 7), so sind dieselben nicht als Gegner der Echtheit des Johannesevangeliums zu nennen; denn sie gehen gar nicht darauf ein, wollen nichts damit zu schaffen haben, sagen aber nicht: es stamme nicht von Johannes. In diesem Sinne die einzigen Gegner sind diejenigen, von denen zuerst Irenæus redet (3, 11, 9). Die Stelle, leider nur in einer nicht eben guten Uebersetzung vorhanden, lautet also: *Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt quæ est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit. Sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetæ quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent.* Sie müssen dann, fährt er fort, auch das verwerfen, was Paulus von der Gabe der Weissagung sagt.

Die Worte von *illam speciem* an bedeuten unbestreitbar, dass die Leute, von denen Irenæus redet, das Evangelium Johannis verwarfen: jene Gestaltung des einen Evangeliums, wie es nach Johannes lautet, lassen sie nicht zu, das ist der Sinn dieser Wendung. Wenn er dann weiter fährt: sie stossen sowohl das Evangelium als den prophetischen Geist von sich, so ist unter letzterm Ausdruck

zunächst nur die Prophetengabe zu verstehen. Es passt aber wohl dazu, dass Spätere melden, Philastrius nämlich von Brixia (Hær. 60) und Epiphanius (Hær. 51), die Gegner des Evangeliums hätten mit demselben zugleich die Apokalypse verworfen und beide Schriften dem Gnostiker Cerinth zugeschrieben. Man sah darin Leute, die aus Widerwillen gegen den Montanismus die Schriften verschmähten, auf die sich die Montanisten am ehesten berufen konnten. Epiphanius hat ihnen, weil sie das Logosevangelium verwarfen, den Spottnamen *Ἄλογοι*, das heisst zugleich Unvernünftige, beigelegt.

VOLKMAR nun will durchaus nichts von der Annahme wissen, dass die von Irenæus genannten Bestreiter des Johannesevangeliums die gleichen seien wie die Aloger des Epiphanius [1]). Das heisst genauer: er bezweifelt, dass jemals die gleichen Leute Evangelium und Apokalypse zugleich verworfen haben. Nur Epiphanius fasse die Gegner des Evangeliums, die er aus Irenæus kenne, mit den Gegnern der Apokalypse aus des Origenes Schule in Eins zusammen. Des Irenæus Bericht sei vielmehr von den Montanisten zu verstehen; diese hätten alsbald gemerkt, gegen wen das Evangelium gerichtet sei, das die Parusie durch die Sendung des Paraklet ersetze, und das nicht Einzelnen, wie die Montanisten, sondern allen Jüngern von Anfang an den Geist zuspreche. So sei die Bedeutung der Worte: *Propheticam gratiam repellunt ab ecclesia,* keine andre als die: sie sprechen die Prophetengabe der Kirche ab und nehmen sie einzig für ihre Propheten in

[1]) Ursprung S. 25. 74; Hippolytus, 1855, S. 112 ff.

Anspruch. In dieser Deutung schliesst sich VOLKMAR an den frühern Herausgeber von Irenæus, MASSUET, sowie an TILLEMONT und GRABE an, und auch DŒLLINGER ist dieser Auffassung beigetreten [1]). Nicht die Montanisten schlechthin, meint freilich der Letztere, sondern ein Nebenzweig derselben sei in den Johannesgegnern des Irenæus zu erkennen. VOLKMAR verwirft diese Unterscheidung des Zweiges vom Hauptstamm, und behauptet überdies vom Montanismus überhaupt, dass er nach den ältesten Berichten [2]) sich gar nicht auf den Paraklet nach Johannes berufe, sondern nur auf synoptische Verheissungen der Geistessendung.

Was das Letztere betrifft, so ist die Wahrheit diese, dass das einzige Schriftwort, worauf sich Montanus und seine Leute nach jener Stelle des Eusebius beziehen, zu erschliessen ist aus der Behauptung: sie seien die von Christo verheissenen Propheten, und aus der Frage der Gegner: welche aus ihnen denn gegeisselt, getödtet, gekreuzigt worden seien? Das führt auf Matth. 23, 34. Die kirchliche Argumentation gegen Montanus, welche Eusebius excerpiert, beruft sich dagegen auf Matth. 7: man erkenne den Baum an den Früchten; auf Matth. 10: ihr sollt nicht Gold noch Silber bei euch haben; und spielt auf Joh. 16, 8 an: das *πνεῦμα* der Montanisten habe gesucht sich als *ἐλεγκτικόν* zu erweisen (Euseb. 5, 16). Andere Stellen aber [3]) zeigen

---

[1]) Schon 1853 in seinem Hippolytus und Kallistus, S. 297 ff.

[2]) Eusebius H. E. 5, 16—19.

[3]) Ebend. 5, 14 und (Ps.) Orig. Philosoph. 8, 19 (ed. Miller p. 275).

uns Berufungen auf den Paraklet auch schon bei den Montanisten selber, sobald von ihnen die Rede ist [1]).

Doch das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Es genügt zu zeigen, dass des Irenæus Stelle nicht kann wie VOLKMAR will verstanden werden. An sich selber befremdet der Satz: *qui pseudoprophetae quidem esse volunt.* Wer will denn ein falscher Prophet sein? Oder meint etwa der Schriftsteller: sie wollen Propheten sein und sind doch nur falsche? aber das wäre doch mit jenen Worten in gar zu gewagter Kürze ausgedrückt. Oder ist der Text unrichtig überliefert? Man hat verschiedene Conjecturen aufgestellt: *qui pseudoprophet**as** esse volunt* oder ***no**lunt;* auch VOLKMAR ändert den Text, wenn er als griechische Originallesart vermuthet, es habe *ψευδῶς προφῆται* statt *ψευδοπροφῆται* geheissen. Aber nichts von alle dem befriedigt recht. Am wenigsten passt, dass die Gleichen die sich zu falschen Propheten aufwerfen, den prophetischen Geist aus der Kirche stossen wollen, das soll heissen, wie Volkmar will, der Kirche absprechen, um ihn ausschliesslich der eigenen Partei zu vindizieren. Aber wie vieles ist doch mit dieser Deutung in das einfache *repellunt ab ecclesia* hineingetragen; und hauptsächlich: wie Widersprechendes gegenüber der folgenden Vergleichung! Diese besonders gebietet uns anzunehmen, dass im Original ein Gegensatz sei enthalten gewesen, entweder: Unglückliche sind es, die nicht nur die falschen Propheten verwerfen, sondern die Prophetengabe völlig aus der Kirche stossen; oder: Unglückliche sind zwar, die sich fälschlich

[1]) Vgl. auch LIPSIUS, zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 221 ff.

zu Propheten aufwerfen; die aber um solcher willen die Prophetengabe ganz aus der Kirche stossen, thun ähnliches wie diejenigen u. s. w. Wir unternehmen es nicht, den Text mit Sicherheit herzustellen. Das aber sagen wir mit um so mehr Gewissheit: zur Vergleichung mit solchen, welche, weil es Heuchler gibt, auch mit echten Brüdern keine Gemeinschaft haben wollen, eignen sich keineswegs Montanisten, welche den prophetischen Geist der Kirche absprechen, für sich selbst allein in Anspruch nehmen, sondern nur Leute, die aus Widerwillen gegen falsche Propheten die Prophetie überhaupt bestreiten.

Somit ist von da aus auch Epiphanius nicht anzufechten. Zudem, so manchen Verstoss er in seinen Ketzerregistern begehen mag, hier steht er fürs erste nicht allein, sondern Philastrius bezeugt das gleiche; und ausserdem theilt er uns (Hær. 51, 1. 3. 18. 22. 28) so viel genaue Züge mit von den kritischen Einwürfen, die jene Gegner erhoben und die nichts von montanistischer Ekstase verrathen, erwähnt z. B. ihre Bemerkungen über die Widersprüche gegen Matthäus, die mit dem Resultate schlossen, das Johannesevangelium lüge, dass wir sehen: der Kirchenvater ist hier genau unterrichtet[1]). In Thyatira waren jene Kritiker daheim; und mit dieser Localkunde hängt auch die Notiz zusammen, die von Philastrius bestätigt wird, dass sie Evangelium und Apokalypse zusammen dem Cerinth zuschrieben. Das war der Gnostiker, der noch zugleich mit Johannes lebte. Auch des Hippolytus Schrift, von der uns nur der Titel überliefert ist (Für das Evangelium

[1]) Siehe auch LIPSIUS a. a. O. S. 23 ff., 233 ff.

nach Johannes und die Apokalypse) wird wohl diese Gegner der beiden Schriften bekämpft haben, und nicht wie VOLKMAR will [1]) zu beurtheilen sein. Also steht es nicht wie VOLKMAR behauptet, dass die ältesten Montanisten gegen Johannes zeugen, sondern Gegner der Echtheit des Evangeliums, und zwar die einzigen, die wir kennen, sind eine kleine Partei, welche die Bekämpfung falscher Prophetie bis zur Verwerfung der Johannesschriften übertrieb; aber in der Art dieses Verwerfens bezeugten sie, dass das Evangelium in der Kirche im Ansehen stund, eine alte Schrift zu sein, und zudem mit der Apokalypse zusammengehörig von einem alten Verfasser zu stammen.

2. Die frühsten unbestreitbaren Zeugen für Johannes.

Vom letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts an treten die ausdrücklichen und namentlichen Zeugnisse für das vierte Evangelium als von Johannes stammend, überhaupt für die Vierzahl der kanonischen Evangelien hervor. Man hat sich mehrfach darüber aufgehalten, dass IRENÆUS diese Vierzahl mit so wenig beweisenden mystischen Gründen, mit der Vierzahl der Himmelsgegenden, der Hauptwinde und der Cherubimangesichter erhärten wolle [2]). Dies Beweisverfahren ist natürlich im Geschmack der Zeit. Aber das Object des Beweises steht ihm vor dem Beweise fest, aus der Ueberlieferung nämlich und der Praxis der Kirche. Aus Kleinasien stammend, in Gallien Bischof geworden, zeugt er für beide Provinzen. Gleichzeitig mit

[1]) Hippolytus S. 115.
[2]) adv. Hær. 3, 11, 8.

Irenæus oder etwas jünger ist das Verzeichniss des römischen Canons, genannt der Canon des MURATORI (der Verfasser redet von den Zeiten des römischen Bischofs Pius, c. 142 — 157, mit nuperrime temporibus nostris); darauf folgt der Nordafrikaner TERTULLIAN [1]), der alexandrinische CLEMENS [2]) und nach ihm ORIGENES [3]). Der letztere kann bezeugen, unsere vier Evangelien seien die einzigen in der ganzen Kirche Gottes, die unter dem Himmel ist, ohne Widerspruch angenommenen. So wenig haben die Einreden der von Epiphanius sogenannten Aloger zu bedeuten. Den genannten Zeugen für Kleinasien, Gallien, Rom, Carthago, Aegypten schliesst sich für Syrien die PESCHITO, ja eine noch ältere Uebersetzung an. Alle diese Zeugnisse gelten der kirchlichen Anerkennung der vier Evangelien.

Für Johannes speciell ist als gleichzeitig mit oder etwas vor dem Werk des Irenæus geschrieben die Aussage des THEOPHILUS anzuführen, welcher Bischof von Antiochien war. In seiner 181, nämlich bald nach dem Tode des Marc Aurel verfassten Schrift ad Autolycum (2, 22) bezeichnet er den Johannes namentlich als einen der Geistesträger (*πνευματοφόροι*), die den Propheten gleichstehen, und führt den Anfang des Evangeliums an. Derselbe Theophilus hat aber auch eine Art Harmonie der vier Evangelien sammt Auslegung herausgegeben [4]). Das bestätigt die kirchliche Anerkennung der vier Evangelien und nur der vier.

[1]) z. B. adv. Marc. 4, 2.
[2]) z. B. Euseb. H. E. 6, 14.
[3]) z. B. Euseb. 6, 25.
[4]) Hier. Ep. ad Algasiam 121. cap. 6.

Vor ihm (um 176) gebraucht ATHENAGORAS in der *Supplicatio*, die er dem Kaiser Marc Aurel und seinem Sohn und Mitregenten Commodus eingab, das Evangelium Johannis und führt Stellen daraus an, besonders aus dem ersten Capitel [1]). Wenn er daneben Cap. 32 dem Logos einen apokryphischen Spruch beilegt, so hat das nichts auf sich. Vermuthlich floss ihm ein Satz der kirchlichen Auslegung mit dem Evangelium zusammen.

Wahrscheinlich noch etwas früher (um 170) schrieb APOLLINARIS, Bischof von Hierapolis, gegen die Quartodecimaner oder gegen einen Zweig derselben, das ist noch streitig, wie wir sehen werden. Die Fragmente, die uns in der Passachronik [2]) bewahrt sind, erweisen deutlich die kirchliche Anerkennung des Evangeliums Johannis. In dem einen Bruchstück bestreitet Apollinaris die Meinung, als habe Christus vor seinem Sterben noch das Osterlamm gegessen; vielmehr sei er selber als das rechte Osterlamm gestorben; am 14. Nisan nämlich, wo die Lämmer mussten geschlachtet werden. Die andere Ansicht widerspreche dem Gesetz, *ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν*; die Meinung ist: wenn er am 14. Nisan noch das Passa gegessen hätte, so wäre er nicht am gesetzlichen Tag als das wahre Passa gestorben; *καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* BAUR [3]) wollte früher diese letzten Worte so verstehen, als sagten sie von den Evangelien, den synoptischen nämlich, sie würden nach der Ansicht der Gegner sich wider das Gesetz auflehnen; vom Jo-

[1]) Athen. cap. 4. 10. 12.
[2]) Ed. DINDORF. I, 13 ff.
[3]) Theol. Jahrb. 1844. S. 640. 654.

hannesevangelium sei noch keine Rede, Apollinaris kenne dasselbe noch nicht. Aber nach den Einwendungen von EBRARD [1]), BLEEK [2]), WEITZEL [3]) u. a. haben nun die Schüler BAURS sämmtlich zugegeben, dass diese Deutung unrichtig sei [4]). Denn einmal bürdet sie dem Schriftsteller eine seltsame Tautologie auf, um so seltsamer, da die Sätze durch τε — καὶ verbunden sind, und sodann entspricht es dem Sprachgebrauch von στασιάζειν viel besser, zu verstehen: die Evangelien würden bei jener Ansicht unter sich selbst in Zwiespalt gerathen.

Wie das gemeint ist, lässt das andere Fragment erkennen, das mit hoher Lobpreisung den 14. Nisan als den Tag feiert, wo das rechte Passa sei geschlachtet worden, anstatt des Lammes der Sohn (oder Knecht) Gottes [5]), der in die heilige Seite gestochen ward und daraus die beiden Reinigungsmittel, Wasser und Blut, ergoss (die Sinnbilder der Taufe und des Abendmahls). Hier liegt es vor Augen, dass Apollinaris aus Johannes schöpft (vgl. 19, 34); zugleich aber auch, dass er ihn so versteht, Jesus sei nach ihm am 14. Nisan gestorben und wäre sonst nicht das rechte Passa. Das steht ihm nun so fest, dass er in jener ersten Stelle behauptet: wollte man den Matthäus anders auslegen, und das thaten seine Gegner, so würde man die Evangelien unter sich in Zwiespalt bringen. Er für sich muss einer Auslegungsweise gehuldigt haben, mittelst welcher

[1]) Evang. Joh. 1845. S. 119 ff.

[2]) Beiträge zur Evangelienkritik, 1846. S. 165.

[3]) Die christl. Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. 1848. S. 40 ff.

[4]) S. z. B. HILGENFELD, Passastreit, S. 258.

[5]) παῖς θεοῦ, Jesaj. 53, besonders V. 7. 10. 11.

die Synoptiker nach Johannes gedeutet wurden. Was nun aber am meisten Beachtung verdient, es sei des Apollinaris Stellung im Passastreit welche sie wolle, wir werden bald darauf eingehen, das ist: er beruft sich auf die Evangelien und auf Johannes insonderheit als auf die beiderseits anerkannten Autoritäten. Wenn er einen Beweis aus Johannes führt, so ist er überzeugt, dass auch seine quartodecimanischen Gegner nicht ferner widerreden können. Das setzt aber ein allgemeines und hergebrachtes Ansehen voraus; auf eine Schrift, die vor kurzem erst aufgetaucht wäre, hätte er sich nicht also berufen können.

Noch vor Apollinaris ist als Zeuge für das Johannesevangelium TATIAN zu nennen, der Schüler des Justinus Martyr, der nach des Meisters Tode oder nach 160 seine *Oratio ad Græcos* schrieb. In dieser Schrift benützt er reichlich das Evangelium Johannis, besonders den Eingang desselben (s. cap. 4. 5. 13. 19). Später verirrte er sich in Gnosticismus, ward Enkratit, verwarf als solcher die Ehe und alle Fleischspeisen und nahm zum Theil die Aeonenlehre an [1]). Wie es scheint erst auf dieser Stufe seiner Entwicklung schrieb er sein Diatessaron. Euseb (H. E. 4, 29) berichtet davon: *συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν.* Diese Berichterstattung lautet ziemlich unbestimmt, als wenn Euseb das Werk nicht selber kennte. Theodoret dagegen (Hæret. fab. 1, 20) hat es eingesehen und zu beseitigen getrachtet. Auch sein Bericht darüber ist kurz, doch sagt er uns bestimmt, dass die Genealogien

[1]) S. Iren. I, 28.

weggeschnitten waren, sowie alles andere, was Jesum als aus Davids Samen nach dem Fleische stammend zeigen konnte. Häretische Gesichtspunkte hatten also dazu geführt, dass aus der Harmonisierung zugleich eine Verstümmelung wurde.

CREDNER [1]) hat auf eine hier und da vorkommende Verwechslung des Werkes von Tatian mit dem von Ammonius aufmerksam gemacht. Wenn er aber bezweifelt, dass überhaupt das Diatessaron eine Combination der vier Evangelien gewesen sei, und darin vielmehr sein Petrusevangelium wieder erkennen will, die Hauptquelle, woraus Justin geschöpft habe, und welche durch einen Text, der die Mitte zwischen Matthäus und Lucas hielt, habe können den Eindruck einer Evangelienharmonie machen, so entgegnen wir: vor allem müsste die Hypothese, dieses Petrusevangelium betreffend, auf festeren Füssen stehen, als wir sehen werden, dass es der Fall ist. Sodann aber lässt CREDNER völlig unerklärt, warum denn Tatian selber, und das that er doch nach Eusebius, seine Schrift *τὸ διὰ τεσσάρων* nannte. Wollte man endlich [2]) die vereinzelte Notiz des Epiphanius (Hær. 46, 1) herbeiziehn, dass einige diese Schrift *κατὰ Ἑβραίους* nannten, so ist zu erwidern: des Epiphanius Angaben gelten doch sonst nicht so viel, und den ganz ähnlichen Meinungen Vieler, von welchen Hieronymus berichtet, dass sie das Hebräerevangelium für *Matthæi authenticum* hielten, wird kein Gewicht beigelegt. Wie sollte denn hier eine so unbewiesene Aussage, die sich

[1]) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, I (1832), S. 449. S. dagegen SEMISCH, Tatiani Diatessaron, 1856. p. 5 sqq.

[2]) CREDNER S. 444.

vielleicht nur aus einigen Anklängen erklärt, auf einmal stark genug sein, die kurzen, aber doch in der Hauptsache deutlichen Angaben von Euseb und besonders von Theodoret umzustossen?

VOLKMAR [1]) gibt zu, dass das Werk eine Zusammenfügung von mehrern Evangelien war; aber wer verbürgt uns, dass gerade von unsern vieren? Wie schon EICHHORN vermuthet hatte, so fragt auch VOLKMAR wieder: kann denn Tatian nicht das Hebräerevangelium, als Gnostiker das Evangelium Marcions, und endlich unsern Marcus mit dem Johannesevangelium zusammengearbeitet haben? Er kann! warum nicht? Aber dass dies eine Hypothese ohne allen Beweis ist, sieht Jedermann ein. Theodoret führt nicht darauf. Ueberdies selbst wenn wir sie zugeben wollten, was gienge daraus hervor? Ist ja doch das Hebräerevangelium ein veränderter Matthäus, das Evangelium Marcions ein verstümmelter Lucas. Der Unterschied wäre somit nur der, dass nach der gewöhnlichen und natürlichen Annahme der Gnostiker unsre kanonischen Evangelien nach seiner Denkweise verarbeitet hätte, während er nach der andern minder natürlichen Hypothese zwei von den vier Evangelien seiner Arbeit in einer solchen Gestalt zum Grund gelegt hätte, die bereits das Ergebniss einer sektirerischen Veränderung war. Auch so würde seine Schrift und der Titel, den er ihr selber gab, auf unsre vier Evangelien zurückweisen; vier Evangelien in eine Einheit zu verbinden, zu diesem Versuch konnte ihn natürlicher Weise nur der Umstand veranlassen, dass die

[1]) Ursprung S. 35 f.

vier in der Kirche bereits als ein zusammengehöriges Ganzes galten.

Wir werden auf die Frage zurückblicken, nachdem wir von Justinus Martyr werden gehandelt haben. Für Johannes zeugt Tatian in jedem Fall auch als Verfasser des Diatessaron.

3. Die Quartodecimaner und das Evangelium Johannis.

Zum ersten Mal aus Anlass des Besuchs, den Polykarp, Bischof von Smyrna, um das Jahr 160 beim Bischof Anicet von Rom abstattete, ist von einer Differenz die Rede, die zwischen der römischen und der kleinasiatischen Osterfeier bemerklich wurde. Keiner von beiden Theilen vermochte den andern zu überzeugen, dass er zu ihm hinüberträte; Polykarp berief sich unter andern auch auf Johannes als Gewährsmann der kleinasiatischen Feier; Anicet auf seine Vorfahren, wenn auch nicht auf einen Apostel; aber die beiden Bischöfe liessen einander friedlich gewähren [1]). Etwas später (um 170) erhob sich im kleinasiatischen Laodicea ein heftiger Streit über das Osterfest, worin Melito von Sardes als Schriftsteller von der einen Seite auftrat. Eusebius bemerkt, dass aus Anlass seiner Schrift auch Clemens von Alexandrien über dieselbe Frage schrieb. [2]) Der Hauptstreit aber brach um das Jahr 190 aus, indem der römische Bischof Victor von den Kleinasiaten verlangte, sie sollten sich der römischen Festsitte fügen, die sonst überall ausser bei ihnen in Kraft stund. Der herrischen Forderung stellten sich die Bischöfe von

[1]) S. Euseb. H. E. 5, 24.
[2]) S. Euseb. H. E. 4, 26.

Kleinasien, an ihrer Spitze der greise Polykrates von Ephesus, nachdrücklich entgegen [1]); und Victor, als er die Kleinasiaten mit Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft bedrohte, musste von Irenæus, ungeachtet derselbe dem römischen Festgebrauch beistimmte, einen unverblümten Tadel über diese Anmassung hinnehmen. In der That gelang es erst auf dem Concil zu Nicæa, die kleinasiatische Kirche nach ihrer Mehrheit auf die Seite der Abendländer herüberzuziehen.

Als Gegenstand des dritten Streites (um 190) nennt Euseb die Verschiedenheit der Beendigung des Fastens. Die Kleinasiaten nämlich feierten den Tag, an welchem die Juden den Sauerteig wegschafften, also den 14. Nisan, auf welchen Wochentag er fallen mochte, indem sie zuerst fasteten und dann am Abend die Eucharistie genossen, womit das Fasten zu Ende war. Das ist das τηρεῖν scil. τὴν τεσσαρεςκαιδεκάτην τοῦ πάσχα, um dessetwillen die also Feiernden den Namen Quartodecimaner empfiengen und sich wegen der Beobachtung des jüdischen Datums den Vorwurf des Judaismus mussten gefallen lassen. In Rom nämlich sowie in den übrigen Provinzen fastete man bis zur Frühe des Sonntags, der zunächst oder doch bald nach dem 14. Nisan eintraf. Da erst wurde das Abendmahl genossen, womit das Fasten ein Ende hatte.

Aber war denn ein so geringfügiger Unterschied des Festgebrauchs ein so heftiges Streiten werth? BAUR und nach ihm besonders HILGENFELD [2]) meinen durchaus in der Differenz einen tiefern dogmatischen Zwiespalt an-

[1]) Ibid. 5, 23. 24.

[2]) Der Passastreit der alten Kirche, Halle 1860.

nehmen zu müssen. Es sei der Gegensatz zwischen jenem τηρεῖν und dem μὴ τηρεῖν ein letzter Ausläufer des Gegensatzes zwischen dem urapostolischen und dem paulinischen Christenthum, zwischen dem judenchristlichen Beobachten der jüdischen Festzeiten und der heidenchristlichen Nichtbeobachtung derselben [1]).

Es ist wahr, die Quartodecimaner, wie sie in den Fragmenten der Passachronik von Apollinaris, Clemens Alexandrinus und Hippolytus bestritten werden, berufen sich auf das Beispiel Christi, dem sie nachfolgen und also das Osterlamm essen müssten [2]); eine andere Quelle [3]) fügt sogar die Berufung auf den Fluch des Gesetzes hinzu, dem sie sich durch Unterlassung aussetzen würden. Aber sowohl in der kurzen Notiz über Polykarp, als in dem ausführlichen Schreiben des Polykrates kommt nichts dergleichen vor. Dass der vierzehnte nach dem Evangelium gehalten werde, das ist alles, worauf Polykrates dringt. Den Ernst des Streites dürfen wir nicht nach unsern Vorstellungen über das, was wichtig oder unwichtig sei, beurtheilen. Wie hat man doch später über das Abendmahlsbrot, ob gesäuert oder ungesäuert, gestritten! Hier war es der Anstoss, den die verschiedene Art, das Fasten zu beendigen, bot. Noch in dem Schreiben Constantins [4]) wird es als ärgerlich bezeichnet, dass gleichzeitig die einen noch fasten, die andern schmausen. Zu diesem rituellen Gegen-

---

[1]) Hilgenfeld S. 212.

[2]) Fragm. des Apoll.: τὸ πρόβατον ἔφαγεν. Fragm. des Hippol.: διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν οὕτω ποιεῖν.

[3]) (Ps.) Orig. Philos. ed. Miller. 8, 18. p. 274.

[4]) Bei Theodoret H. E. 1, 10; Socrates 1, 9.

satz, den man damals wichtiger nahm als heute, kam überdies das hierarchische Interesse, Gehorsam gegen den römischen Stuhl auch von den Kleinasiaten zu verlangen. Ziel war, wie HILGENFELD selber sagt[1]: Die Ueberwindung des Nebeneinanderbestehens der beiderseitigen Gewohnheiten und die Durchführung eines allgemein christlichen Jahresfestes. Irenæus bezeichnet überdies mit ausdrücklichen Worten den Gegensatz als einen, der nur die Gebräuche, nicht den Glauben betreffe. Die Verschiedenheit des Fastens, sagt er, bestätige die Eintracht des Glaubens[2]).

Aber verräth sich denn nicht in jener Berufung auf das Beispiel des Essens Christi und auf den angedrohten Fluch des Gesetzes ein judenchristlich-gesetzlicher Geist? Wohl; nur fragt es sich, ob derselbe der ganzen kleinasiatischen Kirche oder nur einem Zweig derselben zur Last falle. WEITZEL[3]), wie schon vor ihm GIESELER, unterscheidet zweierlei Quartodecimaner, niedere und höhere. In Apollinaris insonderheit sieht WEITZEL gar nicht einen occidentalischen Gegner der Quartodecimaner überhaupt, sondern den selbst quartodecimanischen Bestreiter einer kleinen Partei von judenchristlich-gesetzlichen Quartodecimanern. Den 14. Nisan feire er hoch, aber nicht wie jene als Tag der letzten Passamahlzeit Jesu, sondern als Tag seines Todes und damit des wahren Passaopfers.

Diese Auffassung der Sache ist von BAUR[4]) und be-

[1]) S. 214.
[2]) Bei Euseb. 5, 24.
[3]) Die christl. Passafeier, und dazu Stud. u. Krit. 1848. S. 805 ff.
[4]) Theol. Jahrb. 1848, S. 264 ff. u. s. w.

sonders von HILGENFELD lebhaft bestritten worden. Ihr ist aber nicht nur RITSCHL [1]) beigetreten, sondern mit neuer und eigenthümlicher Begründung STEITZ [2]). Der letztere hat namentlich ausgeführt, wie durch die ganze altkirchliche Festfeier der Gegensatz durchgehe zwischen dem Fasten als Zeichen der Busse und Todestrauer und dem Essen als Ausdruck der festlichen Freude. Eine Feier des 14. Nisan also, die mit dem Fasten beginne und mit dem Abendmahl am Ende des Tages das Fasten beschliesse, gebe sich nicht zu erkennen als eine Feier der Abendmahlseinsetzung, die von dem Bewustsein ausgienge, dass am folgenden fünfzehnten erst der Todestag des Herrn eintrete, sondern viel natürlicher als eine Feier des vierzehnten, weil er für den Todestag gelte. Der Todestrauer gelte das Fasten, womit die Begehung des Tages beginne; die Freude über die vollbrachte Versöhnung drücke sich sodann in der Eucharistie und dem damit vollzogenen Fastenschluss aus. HILGENFELD [3]) vermochte nichts Ueberzeugendes gegen diesen Punkt der Ansicht von STEITZ aufzubringen. Wenn er das Fasten als Vorbereitung zu der besonders hochheiligen Eucharistie darzustellen versucht, so genügt doch seine Ausführung keineswegs, um für das Vorhandensein einer solchen Anschauungsweise

---

[1]) In der 2ten Auflage seiner Entstehung der altkathol. Kirche.

[2]) S. die Reihe von Artikeln für und wider; von STEITZ in den Stud. u. Krit. 1856, IV; 1857, IV; 1859, IV; in den Jahrb. für deutsche Theol. 1861, I; und in Herzogs Realenc. Artikel Passa (christl.). Gegen ihn BAUR, theol. Jahrb. 1857, II; und HILGENFELD in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1858. I. II; 1861[1], III, und im Passastreit, s. oben.

[3]) Passastreit S. 300.

schon in jener Zeit den Beweis zu leisten. Am allerwenigsten wäre Fasten am 14. Nisan jüdisch. Wir halten also dafür, dass STEITZ mit Recht festhalte: die Festfeier der kleinasiatischen Kirche sei nicht als Nachahmung der letzten Mahlzeit Christi den Tag vor seinem Tod zu begreifen. Ob geradezu von Anfang an als Feier seines Todestags, das möchte noch eher zu bezweifeln sein. Wir kommen darauf zurück.

Mehr Gewicht hat HILGENFELDS Einwendung gegen WEITZEL und STEITZ, wenn er darauf dringt: eine solche Unterscheidung zwischen katholischen und judenchristlichen Quartodecimanern lasse sich sonst nicht nachweisen. Weder die Fragmente der Passachronik, noch die neuentdeckte Quelle, die sogenannten Philosophumena des Origenes [1]), wahrscheinlich von Hippolytus, führen auf einen solchen Unterchied: sie zeigen nur Quartodecimaner auf der einen Seite, Bekämpfer derselben auf der andern. Ohne zwischen Stamm und Nebenzweig zu unterscheiden, reden die Philosophumena [2]) von den Quartodecimanern überhaupt. Einige andere, heisst es da, *φιλόνεικοι*, *ἰδιῶται*, *μαχιμώτεροι* — die gleichen Vorwürfe, wie sie in jenen Fragmenten erhoben werden — halten den vierzehnten nach dem Gebot des Gesetzes, um seinen Fluch zu meiden; im Uebrigen stimmen sie in Allem mit dem überein, was der Kirche von den Aposteln übergeben worden. Wenn hier von Einigen (*τινες*) die Rede ist, so kann dieser Ausdruck wenig geeignet erscheinen, um die Bischöfe einer ganzen grossen Provinz zu bezeichnen. Doch be-

[1]) ed. Miller, Oxonii 1851.

[2]) 8, 18, p. 274.

gegnet uns auch sonst die Gewohnheit, die Gegner etwas von oben herab als geringfügig darzustellen. Und bemerkenswerth ist, dass den einen Punkt abgerechnet, die Rechtgläubigkeit derselben anerkannt wird. Dasselbe wiederholt sich bei Epiphanius (Hær. 50, 1).

Was freilich den Hippolytus betrifft, so könnten wir vermuthen, dass namentlich die Römer von einer Erscheinung, die ihnen im Ganzen ferne lag, nur soweit Notiz nahmen, als sie ihnen näher trat. In dieser Beziehung ist Blastus zu erwähnen, der aus dem Orient nach Rom gekommen, für die Römer der Repräsentant der quartodecimanischen Denkart wurde. *Latenter Judaismum vult introducere,* heisst es von ihm in einer Schrift *incerti autoris adversus omnes hæreses* [1]), freilich ohne dass ihm anderes zur Last gelegt würde, als dass er mit den Juden den 14. Nisan gehalten.

An das zuletzt Gesagte lässt sich nun aber doch die Vermuthung knüpfen, die abendländischen Schriftsteller hätten es versäumt, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Nüancen der Quartodecimaner zu beachten. Erinnert Irenæus den Bischof Victor an die mancherlei Variationen, die in der Weise des Fastens unter den Abendländern vorkommen, welche die Eucharistie am Auferstehungsmorgen geniessen, warum könnten nicht auch diejenigen, die den 14. Nisan feierten, von aussen angesehen eine Partei, näher betrachtet sich in verschiedene Zweige vertheilt haben? Dass solches der Fall war, können wir zum Theil sogar beweisen. Origenes [2]) redet

[1]) Bei OEHLER, Tertullian. II, 764. cap. 8.
[2]) Zu Matth. 26, 17. DE LA RUE III, 895.

vom Ebionismus solcher, welche Christi Geniessen des Passa *more Judaico* nachahmten. Es ist freilich nicht ganz sicher, was dies bedeutet, nur kann es sich nicht füglich auf die Eucharistie beschränkt haben, das wäre ja kein Essen *more Judaico* gewesen. Einen Wink gibt uns vielleicht die rabbinische Notiz, zu Gamaliels Zeiten habe es ein römischer Jude aufgebracht, dass am Passaabend ein Zicklein, auf ungewöhnliche Art gebraten, zum Andenken an das Passalamm verzehrt wurde [1]). Dagegen meldet Epiphanius [2]) von den spätern essenisch gefärbten Ebioniten, dass sie jährlich einmal ungesäuertes Brot und Wasser feierlich genössen; kein Fleisch, denn sie änderten auch das Wort Jesu bei Eröffnung der letzten Mahlzeit dahin, dass sie ihn sagen liessen: meinet ihr, ich begehre das Fleisch des Passa zu essen? Diese Sekte feierte sicherlich auch den 14. Nisan, genoss aber nicht in Nachahmung Christi das Passa *more Judaico.* Warum kann nun nicht, wie zwischen den Ebioniten des Origenes und denen des Epiphanius, so auch weiter zwischen zweierlei Quartodecimanern ein Unterschied bestanden haben? zwischen solchen nämlich, die sich auf die letzte Mahlzeit Jesu, auf das Gesetz und seinen Fluch beriefen, und, denken wir uns nach Analogie jener römischen Juden, eine Mahlzeit ähnlich dem Osterlamm genossen, und solchen, die dies verwarfen, weil sie nichts als den Tod Christi im Abendmahl feiern wollten. Die Spur einer judaistischen Partei findet sich noch spät bei dem gelehrten Wa-

---

[1]) JOST, Geschichte des Judenthums I, 283.

[2]) Hær. 30, 16. 22.

lafrid Strabo [1]), der von Leuten berichtet, die am Passafest eines Lammes Fleisch neben oder unten an den Altar stellten, es besonders einsegneten und an Ostern vor andern Speisen genossen. Vertreter der andern Richtung, WEITZEL nennt sie die katholischen Quartodecimaner, wäre Apollinaris von Hierapolis.

Das ist nun freilich am meisten streitig. HILGENFELD natürlich sieht in ihm einen occidentalisch gesinnten Gegner der Quartodecimaner überhaupt; und dass Polykrates in seinem Briefe den Apollinaris nicht wie den Zeitgenossen desselben, Melito von Sardes, unter den Gewährsmännern der kleinasiatischen Festfeier aufzählt, dient natürlich jene Auffassung zu bestärken. Bedenken wir dagegen die Stellung eines Bischofs, die dem Apollinaris, hätte er wirklich occidentalisch gedacht, nicht gestattet hätte, solches blos als seine Privatmeinung zu hegen, sondern ihn hätte treiben müssen, die Aenderung in seinem Sprengel praktisch zu machen; bedenken wir ferner, wie schwer ihm das bei der conservativen Zähigkeit besonders in Dingen des Ritus hätte werden müssen; so können wir uns Apollinaris je länger je weniger als Gegner der Quartodecimaner überhaupt vorstellen. Wir würden dann von einem Osterstreit viel eher in Hierapolis, als in Laodicea zu lesen erwarten, während vielmehr Hierapolis von Polykrates als Stätte genannt wird, wo Philippus begraben sei, und das lässt nach dem Zusammenhang darauf schliessen: auch als Stätte, wo quartodecimanische Sitte daheim sei. Es liegt somit näher zu vermuthen, Apollinaris habe nur die

[1]) De rebus ecclesiasticis cap. 18. in der Biblioth. max. Lugd. 1677. XV, 189. C.

judaistischen Quartodecimaner zurechtgewiesen, und wir fänden ihn auch hierin wie in andern Stücken seinem Zeitgenossen Melito gleichgesinnt. Denn Clemens Alexandrinus, wenn er ἐξ αἰτίας der Schrift von Melito schrieb, braucht es nicht nothwendig als völliger Gegner desselben gethan zu haben, sondern weil ihm Melito, wenn er die judaistischen Quartodecimaner bekämpfte, doch nicht die ganze Wahrheit gelehrt zu haben schien. Exegetisch, konnte Clemens finden, sage er wohl das Rechte, aber er sollte auch für die kirchliche Praxis daraus die Folgerung ziehen. Dass aber Apollinaris, sonst ein angesehener Lehrer, von Polykrates nicht wie Melito unter den Gestirnen der Kirche Kleinasiens namentlich aufgezählt wird, lässt sich auch anders erklären, als daraus, dass er zu den Gegnern gehörte. Es genügt anzunehmen, dass während Melito um 190 schon gestorben war — das sagt Polykrates ausdrücklich —, Apollinaris dagegen noch unter den zahlreichen lebenden Bischöfen gewesen sei, die dem Polykrates beistimmten, und deren er nicht einen nennt. Nichts hindert, dass wir dies annehmen. Serapion, um 190 noch nicht lange Bischof von Antiochien geworden, erwähnt wohl in einem Brief an Caricus und Ponticus [1]) den Apollinaris als einen seligen, also verstorbenen. Aber dieser Brief kann wer weiss wie viel später geschrieben sein. Es lässt sich also noch immer für die Ansicht von WEITZEL und STEITZ nicht unerhebliches geltend machen.

Doch wie dem sei, in einem Punkt möchte HILGENFELD im Recht gegen WEITZEL sein; in der Bestreitung

[1]) Euseb. H. E. 5, 19. Anderswo heissen sie Carinus und Pontius.

nämlich der Art, wie dieser die Entstehung von beiderlei Festsitte zu erklären versucht. Nach ihm gibt gerade die römische Festsitte mit ihrer Trauer am Karfreitag, ihrer Freudenfeier erst am Ostermorgen den urapostolischen Eindruck wieder, ist eine Wiederholung der ursprünglichen Karwoche mit ihren Gefühlen, trägt somit historischen Charakter; während die Feier des 14. Nisan, nach WEITZEL als Feier des Todestags Christi, von vornherein den paulinisch-dogmatischen Standpunkt einnimmt, im Gegensatz zum jüdischen Passa die grosse Erlösungsthatsache zu feiern: unser Passa ist für uns geschlachtet, Christus (1 Cor. 5, 7). Dagegen ist zu sagen: was von der Feier der Woche, des Freitags und Sonntags gesagt wird, das hat wohl Wahrheit, aber für jede Woche durchs ganze Jahr; dass eine besondere jährliche Festwoche schon von den Uraposteln ausgezeichnet wurde, ermangelt völlig des Beweises. Es scheint da vielmehr die Wochenfeier längere Zeit vor der Jahresfeier bestanden zu haben. Umgekehrt dass die Feier des 14. Nisan von Anfang an dem paulinischen Satze galt: heut ist unser wahres Osterlamm für uns geschlachtet, ist abermals von jeglichem Beweis entblösst. Den Apostel Paulus nennt kein Kleinasiate als seinen Gewährsmann, sondern erst den Johannes. So Polykarp, so Polykrates.

Das hingegen wäre eine Uebertreibung, wenn behauptet würde[1]), weil Paulus sich Gal. 4, 10 entschieden gegen jegliches τηρεῖν ausspreche, so habe solches erst als Reaction gegen paulinisches Christenthum aufkommen

[1]) HILGENFELD, Passastreit S. 170.

können. Was daran wahr ist, wird wohl darin bestehen, dass Paulus die Mitfeier jüdischer Feste für sich selbst unter den Gesichtspunkt stellen konnte, den Juden ein Jude zu werden (1 Cor. 9, 20), dass er hingegen die Feier von Tagen, Monaten, Festen, Jahren ernstlich ablehnte, wenn man sie in Verbindung mit der Beschneidung den Heidenchristen als verdienstlich aufreden wollte. Ein christliches Jahresfest konnte hingegen nach ihm aufkommen, ganz nicht als Reaction gegen Paulus, ganz nicht im Sinn eines gesetzlichen Verdienstes, sondern einfach einem erwachten Bedürfniss entsprechend. Judaismus ist das keineswegs, wenn es auch später die Gegner so bezeichneten. Der Vorwurf des Judaisierens ist bis zu dem rohen Brief des Michael Cerularius herab, ja bis ins 19. Jahrhundert allzuoft erhoben worden, als dass damit allein etwas zu beweisen wäre. In der That ist auch nicht einzusehen, warum ein christliches Jahresfest am 14. Nisan jüdischer sein soll, als an einem Sonntag darnach. Und es hat sich ja der Conflict nicht erhoben zwischen dem τηρεῖν und einem absoluten μὴ τηρεῖν, sondern zwischen der Feier des 14. Nisan und einer anders gestalteten Jahresfeier.

Die ersten Anfänge nun sowohl der asiatischen als der römischen Sitte sind im Dunkel verborgen, und jeder muss eingedenk bleiben, dass er darüber nur Hypothesen mit mehr oder minder Wahrscheinlicheit aufstellt. Wir halten mit HILGENFELD dafür, dass im Abendland zuerst nur in jeder Woche der Unterschied von Freitag und Sonntag beobachtet wurde, ein Jahresfest erst später aufkam, wie denn auch Anicet sich auf keinen Apostel be-

ruft; ferner dass älter als die römische Feier des jährlichen Ostersonntags die orientalische des 14. Nisan war, in Kleinasien möglicher Weise durch Johannes selber aufgebracht, aber in welchem Sinn? Wenn HILGENFELD sagt: sie feierten ihn als Tag der besonders feierlichen Eucharistie, was ist denn darin Jüdisches ausser allein das Datum? Und die Eucharistie, was war sie denn anderes als das Gedächtnissmahl des Todes Jesu (1 Cor. 11)? Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts stritt man darüber ernstlich, ob Jesus am 14. Nisan noch das Osterlamm gegessen, das Abendmahl gestiftet habe, oder ob er an diesem Tag als das rechte Passa gestorben sei. Wo nehmen wir aber irgend ein Recht her, der apostolischen Zeit ein solches kleinliches Premieren des Datums aufzubürden, z. B. dass er nicht das wahre Passa gewesen wäre, wenn einen Tag später als am vierzehnten gestorben?

In Jerusalem hatte Johannes unstreitig wie seine Mitapostel das alttestamentliche Passa noch mit den Juden gefeiert. Ferne von Jerusalem aber, vollends nachdem der Tempel zerstört war, konnte ja von einem eigentlichen gesetzlichen Osterlamm gar nicht mehr die Rede sein. Wenn also Johannes in Kleinasien den 14. Nisan begieng, so konnte das nicht mehr in irgend einer Weise ein jüdisches Fest sein, sondern es war, am gleichen Tag, den die Juden hielten, aber in ganz anderm Geist gefeiert, ein christliches Fest, von dem auch BAUR gesteht [1]), dass ihm nichts Jüdisches anhaftet. Galt es der Einsetzung des Abendmahls? oder galt es dem Tode Christi? Das ist eine

[1]) Theol. Jahrb. 1857. S. 245.

Unterscheidung, über die sich wohl der Apostel verwundern würde. Es bestand nach vorausgegangenem Fasten im feierlichen Geniessen des Abendmahls, als des Mahles, worin das Gedächtniss des Todes Christi begangen wird. Dass ist unser Passa, entgegen dem jüdischen, mochten sie sagen.

Aber wollte man nun fragen: genossen sie es, weil es an diesem Tag von Christo eingesetzt war, also mit dem Bewustsein: erst morgen ist der Todestag? oder genossen sie es, weil er an diesem Tag und nicht am fünfzehnten gestorben sei? so heisst das einen Gegensatz des spätern kleinlichen Streites in die apostolische Zeit ganz unbefugter Weise zurücktragen. Ich muss essen, sagten später die einen, weil Jesus an diesem Tag gegessen, und weil mir sonst der Fluch des Gesetzes droht. Nimmermehr, entgegneten die andern; Jesus ass nicht, sondern er starb an diesem Tage, sonst wäre er gar nicht das rechte Passa. Einer beschränkten gesetzlichen Praxis waren die einen verfallen; in der Form einer beschränkten gesetzlichen Beweisführung vertheidigten die andern ihr höheres Dogma. Wer aber kann sich einen apostolischen Mann, wer kann sich den geistvollen Verfasser der Apokalypse nach der einen oder andern Richtung in diese Kleinlichkeiten verwickelt denken? Nein, wenn der Apostel Johannes, wie kein Zweifel ist, am 14. Nisan das christliche Passa durch die Feier der Eucharistie begieng, sich anschliessend an das, was er vorfand, oder auch als Urheber dieser Weise für Kleinasien, so haben wir doch keine Ursache zu der Annahme, weder dass das Essen Jesu, noch dass sein Tod im Gegensatz

zum Essen den Ausschlag gab; sondern der vierzehnte war durch die jüdische Feier gegeben, und so ist damit über die rein historische Frage, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gestorben sei, noch völlig nichts entschieden; es verträgt sich beides gleich gut damit. Erst etwa 60 Jahre nach Johannis Tod erhob sich über diese Feier die erste — noch nicht Streitigkeit, sondern friedliche Differenz. Daher haben wir kein Recht, schon in den Anfang das Entweder — Oder zurückzuverlegen.

Es war nothwendig, zuerst unabhängig von aller Auslegung der Evangelien einen möglichst klaren Einblick in die kirchliche Streitigkeit des zweiten Jahrhunderts zu gewinnen, um von da aus ein richtiges Urtheil zu fällen über die Art, wie man die Geschichte des Osterstreites kritisch zu verwerthen gesucht hat. Thatsache ist, dass die drei ersten Evangelisten unzweideutig erzählen, Jesus habe an dem Tag, an welchem alle Juden das Passa schlachteten, sein letztes Mahl gehalten; Johannes dagegen scheint ebenso bestimmt das Passamahl als noch bevorstehend zu bezeichnen (18, 28 u. a. Stellen); von diesem Gegensatz ausgehend formulierten BRETSCHNEIDER und nach ihm BAUR den Einwurf gegen die Echtheit des vierten Evangeliums also, dass sie sagten: Johannes der Apostel, nach unverwerflichen Zeugnissen Quartodecimaner, also den Tag feiernd, wo Jesus das gesetzliche Passa gegessen, und Johannes der Evangelist, diese Chronologie der Karwoche ausdrücklich bestreitend, damit ins Licht trete, wie Jesus als das wahre Passa gestorben sei, beides verträgt sich nicht zusammen. Umgekehrt findet WEITZEL den katholischen Quartodecimaner, der den vierzehnten als

Todestag Christi feiert, im besten Einklang mit dem Evangelisten, der Jesum in der Stunde des Passaschlachtens sterben lässt. Nach dem oben Gesagten können wir weder das eine noch das andre zwingend finden.

Noch grundloser ist, was HILGENFELD will gefunden haben [1]). Das Evangelium Johannis soll nicht nur den Tod des Herrn am 14. Nisan lehren, sondern in seiner Geschichtserzählung geradezu die occidentalische Feier der Karwoche vom Montag bis zum Ostersonntag andeuten. Der Montag nämlich, der 10. Nisan, an welchem das Osterlamm gesetzlich ausgesondert wurde, soll mit dem προ ἓξ ἡμερῶν του πάσχα Joh. 12, 1 bezeichnet sein. Aber selbst wenn wir zugeben wollten, dass hier mit πάσχα nicht der 14., sondern der 15. Nisan bezeichnet sei, und dass dieser fünfzehnte nach Johannes auf den Sonnabend falle, so würde von da aus zurückgerechnet προ ἓξ ἡμερῶν του πάσχα nicht Montag den 10., sondern Sonntag den 9. Nisan meinen [2]). Es fällt somit die ganze auf jene Deutung gebaute Construction dahin [3]).

Wie wir die Osterstreitigkeit ohne Herbeiziehung der neutestamentlichen Exegese untersuchten, so müssen jetzt auch die Berichte des N. T. geprüft werden ohne Rücksicht auf jene Streitigkeiten. Ich schweige von dem Versuch, den am ausführlichsten SERNO [4]) gemacht hat, die

---

[1]) Passastreit S. 222.

[2]) Vgl. WINERS Grammatik, 6te Aufl. § 61, 4. und die dort gesammelten Beispiele.

[3]) Die richtige Berechnung jenes προ ἓξ ἡμερῶν s. bei WIESELER, Chronolog. Synopse der vier Evangelien, S. 377 f.

[4]) Der Tag des letzten Passamahles Jesu Christi. Berlin 1859.

Annahme zu empfehlen, dass an zwei hinter einander folgenden Tagen die Osterlämmer seien geschlachtet worden, so dass bei den Synoptikern vom ersten, bei Johannes vom zweiten Tag die Rede wäre; für eine solche Verdopplung aber des Festtags in Jerusalem, solange der Tempel stund, fehlt jeder eigentliche Beweis. Nicht haltbarer ist die Annahme vieler Aelteren, die WICHELHAUS aufgefrischt hat[1]), dass sich Joh. 13, 1 ff. auf den Abend des 13. Nisan und erst Cap. 15 ff. auf die Nacht vom vierzehnten auf den fünfzehnten beziehe, also dass Joh. 13 von einer Mahlzeit spräche den Abend vor dem Essen des Osterlammes und der Einsetzung des Abendmahls. Aber dann müsste an zwei Abenden hinter einander die Bezeichnung des Verräthers und die Warnung des Petrus vorgekommen sein, was, je näher man ins Einzelne geht, desto mehr als undenkbar erscheint; und die Hauptstelle Joh. 18, 28 wird erst nicht dadurch erledigt.

Von dem gezwungenen Versuch, die Synoptiker nach Johannes zu deuten, unterscheidet sich die Annahme[2]), es liege bei jenen ein Irrthum vor, den Johannes berichtige; ja die Synoptiker selbst enthalten Züge, welche der Annahme, dass der Todestag Christi der 15. Nisan sei, widersprechen, da sie wider den Festcharakter streiten, den dieser Tag gesetzlich haben sollte. Dahin gehöre die Sendung der Bewaffneten, die Gerichtssitzung, die Kreuzigung selber; ferner das Hereinkommen des Simon von Kyrene

---

[1]) In seinem Commentar zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi. Halle 1855.

[2]) z. B. von BLEEK, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 107. ff, und noch Einleitung ins N. T., S. 180 ff.

ἀπ' ἀγροῦ (Marc. 15, 21; Luc. 23, 26), das Kaufen von Leinwand (Marc. 15, 46) und Spezereien (Luc. 23, 56); sodann die Freigebung des Gefangenen, die man sich am natürlichsten vor dem Fest zu denken habe, damit er daran noch Theil nehmen könne; endlich die Bezeichnung des Tages als παρασκευή, nicht als sabbatlichen Festtags, auch bei Matthäus, Marcus, Lucas.

Von diesen Anführungen ist zum voraus zu beseitigen, was offenbar untriftig ist: so war die Kreuzigung Jesu Sache der Römer; so bedeutet das Kommen ἀπ' ἀγροῦ in keiner Weise ein Kommen von der Arbeit, sondern nur von ausserhalb der Stadt herein; so wird dem Freilassen des Gefangenen κατὰ τὴν ἑορτήν (Matth. 27, 15 par.) ganz willkürlich der Zweck des Theilnehmens am Fest unterlegt; wäre es doch höchst fraglich, ob ein solcher, aus heidnischem Gefängniss kommend und sonst befleckt, mit den nothwendigen Reinigungen früh genug hätte können zu Stande kommen; nicht die Mahlzeit, sondern die Freiheit war sein Festgeschenk. Endlich der Name παρασκευή war eben der Name des Freitags als des Tages, wo man für den Sabbat die Speise rüstete. Es wird oft übersehen, dass nach jüdischer Anschauung ein Festtag wie der 15. Nisan, an welchem Speisebereitung ausdrücklich erlaubt war [1]), minder streng als der wöchentliche Sabbat gehalten wurde. So bleiben von allen jenen Einwürfen gegen den Sabbatcharakter des Todestages Jesu nur die Gefangennehmung und die Gerichtssitzung sowie die verschiedenen Einkäufe übrig. Aber sicherlich wusste jüdische Casuistik Rath in solchen

[1]) Exod. 12, 16.

Fällen, wie man kaufen könne ohne zu kaufen, indem man nicht marktete und die Bezahlung für nachher versprach [1]; wie man Gericht halten könne ohne das verbotene Werk des Protokollführens zu thun [2] u. dgl. Wo sichs insonderheit darum handelte, Gott einen Dienst zu thun durch die Hinrichtung des Lästerers und falschen Messias, da stand eine Auskunft, das Gewissen zu beruhigen, sicher zu Gebote.

Was vollends diese Bedenken überwindet, das ist der Umstand, dass die Synoptiker, welche doch die jüdische Festsitte kannten, all die erwähnten Angaben ohne den geringsten Anstoss geben und daneben unzweideutig das letzte Mahl als gesetzliches Passa bezeichnen (Marc. 14, 12; Luc. 22, 7). Ein solches den Tag vorher zu begehen, das stand nicht in der Macht des Einzelnen, das hätte der Mithilfe der Priester bedurft und wäre als auffallende Abweichung von der Ordnung nicht so spurlos aus der Erinnerung geschwunden. Ein Passamahl setzt aber ungeachtet RÜCKERTS Widerspruch [3] die ganze Geschichte von der Abendmahlseinsetzung voraus; die verschiedenen Becher, das Wort vom Gewächs des Weinstocks, der Lobgesang am Ende, alles stimmt mit der von den Rabbinen bezeugten Festordnung zusammen; und die Einsetzungsworte lassen uns erkennen, wie das neue Passa mit seiner *ἀνάμνησις* aus dem alttestamentlichen herauswächst.

---

[1] S. LICHTENSTEIN, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi, Erlangen 1856. S. 355. LANGEN, die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg i. Br. 1864. S. 136.

[2] S. LANGEN, S. 132 ff.

[3] Das Abendmahl, Leipzig 1856, S. 45 u. a.

Bleibt es also stehen, dass die drei ersten Evangelisten ohne Widerspruch mit sich selber für die Kreuzigung Jesu am 15. Nisan zeugen, und dass dafür die Wahrscheinlichkeit der Sache selber spricht, so fragt sich, was denn nun von dem Bericht des Johannes zu halten sei. Die Wochentage sind nach allen vier Evangelien die gleichen. Jesus hält das letzte Mahl am Donnerstag, stirbt am Freitag, ruht am Sabbat im Grab und bricht daraus in der Frühe des Sonntags hervor. Aber auf welche Monatstage fallen die verschiedenen Wochentage? Die Synoptiker sagen uns: das letzte Mahl ward gehalten, da man das Passa schlachtete, also der Donnerstag war der 14. Nisan. Es fragt sich nun: widerspricht dieser Aussage Johannes? Dann hätte man einen Widerspruch, der gerade in diesem entscheidenden Punkt, wo Datum und Festfeier so eng zusammenhiengen, kaum zu erklären wäre; denn die Erklärung aus einer Absicht, den Bericht der Synoptiker zu bestreiten und die occidentalische Festfeier einzuführen, ist keine wirklich befriedigende Erklärung; sie setzt eine Tendenz voraus, die mit der tendenzlosen, ganz nur beiläufigen Art, wie sämmtliche Angaben gemacht werden, übel stimmt.

Ich muss darum noch immer dafür halten, dass die Deutung der fraglichen Stellen, wie sie THOLUCK, BÆUMLEIN und HENGSTENBERG in ihren Commentaren zu Johannes, WIESELER in der chronologischen Synopse, LANGE im Leben Jesu, LANGEN in der vorhin erwähnten Schrift, und zum Theil schon BYNÆUS und die besten ältern Gelehrten, neuerdings WICHELHAUS geben, die richtige sei. Was vor allem die Hauptstelle Joh. 18, 28 betrifft, die

das Essen des Passa als noch bevorstehend bezeichnet, so genügt Deut. 16, 1 ff., um neben dem engern einen weitern Sinn des φαγεῖν τὸ πάσχα zu beweisen. Du sollst, so heisst es hier, das Passa schlachten, Schafe und Rinder (so als Apposition sind die Worte zu nehmen[1]); sieben Tage sollst du dazu (d. h. zum Passa) ungesäuertes Brot essen; also auch sieben Tage sollst du Passa essen, Passa im weitern Sinn, die sämmtlichen Opfermahlzeiten der Festwoche begreifend. Was hindert, dass wir Joh. 18, 28 ebenso verstehen? nicht einmal ungenau, dürfte man sagen, sei das gesprochen, sondern nur für uns ungewöhnlich in einer weitern als der sonst geläufigen Bedeutung der Worte. Wir müssen aber überdies bedenken, dass nach dem Grundsatz[2]): der Heide ist gleich dem, der einen Fluss hat, eine Verunreinigung nur bis auf den Abend gedauert hätte[3]). Ist das richtig, so begreifen wir die Scheu vor Verunreinigung viel eher, wenn sichs um die Opfermahlzeit am Morgen des fünfzehnten handelt, die man sich nicht will entgehen lassen, als wenn die Verhandlung in der Frühe des vierzehnten stattfände, wo dann die Passamahlzeit erst nach Sonnenuntergang bevorstünde, somit die Verunreinigung nichts auf sich hätte. Die Annahme von PAUL[4]), es handle sich um die Knechte der Priester, die noch in der Morgenfrühe des fünfzehnten vor Sonnenaufgang das Osterlamm zu essen eilten, weisen wir demgemäss als mehrfach textwidrig zurück. Vor allem ist

---

[1]) SCHULTZ, Fr. W., das Deuteronomium, Berlin 1859. S. 471.
[2]) RELAND, Antiq. sacræ II, 5, 14.
[3]) Levit. 22, 6. 7.
[4]) Stud. u. Krit. 1866. S. 368.

die Beschränkung auf die Knechte bloss hineingetragen. Die nicht zu Pilatus hineingehen, sind die Hauptpersonen, die den Prozess zu Ende führen. Die versuchte Auskunft ist überdies nach dem Gezeigten unnöthig.

Steht es mit dieser Hauptstelle so, so bieten die andern weit weniger Schwierigkeit. Am meisten noch Joh. 13, 1. Aber niemand sollte leugnen, dass diese Stelle jeder Auslegung Verlegenheit bereitet. Zieht BLEEK die Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* zu V. 2 bis 4, indem er die Schlussworte von V. 1 (*εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*) als Parenthese fasst, so ist das hart und unnatürlich. Wiederum zum Hauptverbum des Satzes will die Zeitbestimmung wenig passen. Am sonderbarsten ist HILGENFELDS Entdeckung [1]), mit *ἠγάπησεν αὐτούς* wolle der Schriftsteller das letzte Mahl des Herrn als eine blosse Agape bezeichnen. Wie kann das in diesem Ausdruck liegen! und wenn auch, so fragen wir: schlossen denn nicht die Agapen mit dem Abendmahl? Zu beachten ist, dass nicht wie Joseph. Antiq. 15, 11, 4; 2 Maccab. 15, 36 *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς ἑορτῆς* oder *τοῦ πάσχα* gesagt ist. Manche Ausleger begnügen sich, das *πρὸ τῆς ἑορτῆς* zu verstehen: vor dem Fest im Sinne von: unmittelbar vor, zur Eröffnung des Festes. LANGEN [2]) weist darauf hin, dass mehrmals im Unterschied vom 14. Nisan der fünfzehnte als das Fest bezeichnet werde (Lev. 23, 5. 6; Num. 28, 16. 17). Der Sprachgebrauch trifft freilich mit demjenigen in unsrer Stelle nicht völlig zusammen. Es

[1]) Passastreit S. 223.
[2]) a. a. O. S. 106 ff.

lässt sich aber dennoch denken, dass eine solche Unterscheidung hier zum Grunde liege, und dass unsere Stelle weiter zu denen gehöre, wo die strengere Ausdrucksweise, welche vom Sonnenuntergang an den neuen Tag zählt, durch die mehr populäre gekreuzt wird, welche mit Sonnenaufgang erst den neuen Tag beginnt (vgl. Matth. 28, 1; Joh. 20, 19) [1]. Mir scheint indessen noch immer am einfachsten, das πρὸ τῆς ἑορτῆς mit dem Particip εἰδὼς zu verbinden; da hat es Sinn, zu sagen: er wusste schon vor dem Fest, dass seine Stunde gekommen sei, ward also nicht davon überrascht (vgl. 12, 27). Und nun sagt das Hauptverbum ohne Zeitbestimmung: liebte er sie bis ans Ende, gab ihnen nämlich zunächst in der Fusswaschung den Beweis besonders demüthig dienender Liebe, und sofort bis ans Ende. Eine ähnliche Construction zeigt Marc. 16, 9.

Bleibt auf dieser Stelle ein gewisses Dunkel, so erledigen die übrigen sich leicht. Das Kaufen, von welchem Joh. 13, 29 die Rede ist, erklärt sich durch das oben Gesagte. Auch hier ist viel eher am Abend des vierzehnten zu verstehen, wie die Verlegenheitsvermuthung darauf fiel zu fragen: hat er noch etwas zu bestellen vergessen für unser Morgenopfer am fünfzehnten oder für diejenigen von armen Leuten? als dass am dreizehnten eine solche Meinung hätte auftauchen können, wo noch der ganze folgende Morgen zu den nöthigen Besorgungen vor ihnen lag.

---

[1] S. auch RELAND Antiq. sacræ p. 220: *In sacrificiis comedendis dies præcedit noctem.*

In Joh. 19, 14 beseitigt LICHTENSTEIN [1]) nach HOFMANN die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, indem er liest (mit den ältesten Handschriften) und eintheilt: ἦν δὲ παρασκευή· τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Ich kann dazu kein Vertrauen gewinnen; diese Zählung von »Stunden des Passa« scheint mir allzuwenig erwiesen. Aber nicht minder unerwiesen ist die von so Manchen wiederholte Behauptung, vielmehr Voraussetzung, παρασκευὴ τοῦ πάσχα bedeute den Rüsttag auf Ostern, nämlich den 14. Nisan [2]). Der 15. Nisan war wohl ein sabbatlicher Festtag, aber einen Rüsttag hatte er nicht vor sich, wie jeder gewöhnliche Wochensabbat, einen Tag nämlich, wo man die Speise für ihn bereitete, aus dem einfachen Grund, weil Speisebereitung am fünfzehnten selbst erlaubt war [3]). LUTHER hat hier durchaus das Rechte getroffen, wenn er übersetzt: der Rüsttag in Ostern; der Freitag nämlich der Passazeit, πάσχα vom ganzen Fest verstanden, wie Luc. 22, 1. u. ö.

Von Joh. 19, 31 reden manche, auch HILGENFELD [4]), wie wenn daselbst vom grossen Tag des Sabbats die Rede wäre, von einem Tag, dessen offizielle Bezeichnung ἡ μεγάλη ἡμέρα u. s. w. wäre, womit der 15. Nisan soll bezeichnet sein. So lautet aber der Text nicht, sondern es heisst einfach: gross war der Tag jenes Sabbats. Sorgte man schon bei einem gewöhnlichen Sabbat, dass keine

---

[1]) a. a. O. S. 360.

[2]) Vgl. dagegen WIESELER, chron. Syn. S. 335 ff. und WICHELHAUS, S. 209.

[3]) Exod. 12, 16.

[4]) Passastreit S. 223.

Leiche das Land verunreinigte, so noch mehr bei jenem Sabbat, der gross war, weil er in die Festzeit fiel. Das war der Fall, auch wenn es der 16. Nisan war.

Endlich wird ja freilich der sterbende Herr, dessen Gebeine nicht zerschmettert wurden, durch diese Bewahrung nach des Evangelisten Sinn als das rechte Osterlamm bezeichnet (19, 36). Aber dass er diese Wahrheit an das Datum des 14. Nisan geknüpft hätte, sagt er mit keiner Sylbe, und wir sollen nicht, weil Apollinaris solches that, es auch dem Evangelisten aufbürden.

Damit wären die Stellen erledigt, welche den Schein bewirken, als folge Johannes einer andern Chronologie der Karwoche als die drei ersten Evangelisten; und wir blicken nun auf den Osterstreit zurück. Hat unsere Deutung Recht, so fällt natürlich alle Folgerung dahin, die man aus der quartodecimanischen Frage gegen die Echtheit des Johannesevangeliums gezogen hat.

Wir müssen aber auch den andern Fall ins Auge fassen. Gesetzt, Johannes müsste dennoch so verstanden werden, dass nach ihm das Essen des Osterlamms erst noch bevorstehend, also Jesus am vierzehnten gestorben sei, was ergibt sich daraus? Nach dem Licht, in dem uns der wahrscheinliche Ursprung der quartodecimanischen Feier erschienen ist, nicht das Geringste, das der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums widerspräche. Denn wir konnten den Gegensatz: der Tag des Essens wird gefeiert und nicht der Tag des Sterbens, oder auch umgekehrt, durchaus nicht als ursprünglich die Feier bestimmend ansehen. Und selber nachdem die Differenz schon ausgebrochen ist, was zeigen uns die Quellen? Dass

die Quartodecimaner, deren Bekämpfung in der Absicht des vierten Evangeliums liegen soll, in der Anerkennung der Echtheit desselben mit ihren Gegnern durchaus einig sind.

APOLLINARIS ist entweder selbst Quartodecimaner, und anerkennt das Evangelium Johannis als seine Hauptautorität, oder er bestreitet die Quartodecimaner, nicht nur einen Zweig derselben, sondern alle, setzt aber auch bei ihnen die gleiche Anerkennung des Johannes voraus. POLYKRATES sodann, der greise Bischof von Ephesus, dem Hauptort johanneischer Ueberlieferung, nennt den Johannes, der den 14. Nisan gefeiert habe, mit hoher Verehrung als einen, der das πέταλον getragen, das heisst das Stirnblatt des Hohenpriesters, und will ihn damit nicht amtsmässig als Oberbischof, sondern bildlich als einen Mann hohepriesterlichen Charakters bezeichnen; er braucht aber von ihm noch überdies den Ausdruck: der an der Brust Jesu lag. Diese Bezeichnung ist unverkennbar dem Evangelium entnommen (13, 23. 25; 21, 20). Zwar stellte BAUR die Vermuthung auf [1]), dieses Prädicat sei unabhängig vom Evangelium in Umlauf gewesen und habe sich ohne Zweifel ursprünglich auf den Apokalyptiker bezogen, sofern dieser die von Jesu mitgetheilten Offenbarungen nur in einem so vertrauten Verhältniss konnte empfangen haben. Aber das ist doch augenscheinlich die allzubaare Willkür, sich eines unbequemen Zeugen um jeden Preis zu entledigen. Ein Prädicat, das nur nach der Apokalypse wäre gebildet worden, hätte viel eher

[1]) Theol. Jahrb. 1844. S. 689.

lauten müssen: der zu den Füssen Jesu lag (1, 17). Nein, wer für die Wahrheit offen ist, wird bekennen müssen: die Bezeichnung, die Polykrates gebraucht hat, stammt aus dem Evangelium und zeigt, wie vertraut ihm dasselbe war. Das Haupt der Quartodecimaner in diesem Osterstreit weiss nichts anderes, als dass das vierte Evangelium von dem Busenjünger stammt. Johannes der Quartodecimaner und Johannes der Evangelist gehen ihm ganz friedlich zusammen. Er erhebt nicht den leisesten Zweifel dagegen und wird von niemand darum angefochten. Wie wäre das möglich, wenn das Evangelium nicht ein alter Besitz aus der Zeit vor der Differenz gewesen, wenn es erst vor Kurzem entstanden wäre unter anderm mit der Absicht, die quartodecimanische Feier zu bekämpfen? Wahrlich, des Polykrates Zeugniss fällt in dieser Frage nicht leicht ins Gewicht.

4. Spätere Hæretiker und ein Widersacher, die für das Evangelium zeugen.

Was uns bei den Quartodecimanern begegnete, wiederholt sich bei solchen, die wir noch bestimmter als Sektirer oder Hæretiker zu bezeichnen haben, wir reden für jetzt nur von denjenigen aus dem letzten Drittel oder Viertel des zweiten Jahrhunderts und noch etwas später: sie gebrauchen das Johannesevangelium offenbar nicht, weil es ihrem Parteisinn so wohl entspräche, sondern weil es eine in der Kirche anerkannte Schrift ist. Nicht minder führt auf diese Sachlage der heidnische Gegner Celsus.

Berühren wir zuerst mit einem Wort eine Erschei-

nung, die VOLKMAR wunderlich zu deuten versucht. Er erwähnt [1]) nach den Philosophumena die Vorwürfe, die der römische Bischof Kallistus und seine Anhänger gegen diejenigen zu erheben pflegten, welche den Logos als besondere Person verehrten; *δίθεοί ἐστε*, habe die Verketzerung gelautet; und daraus folgert VOLKMAR: noch zu der Zeit der Abfassung jener Philosophumena, das heisst noch später als 218 habe die Lehre des Logosevangeliums in Rom als etwas Neues gegolten. Gewiss muss jeder von vornherein den Eindruck empfangen, hier habe doch VOLKMAR seine eigenen Saiten allzustark überspannt. Das Evangelium als eine Neuerung behandelt noch 60 Jahre nachdem es VOLKMAR selbst entstanden sein lässt, wer will doch das verstehen? Sieht man näher zu, so stellt sich die Sache noch ganz anders. Es ist von jenem Vorwurf der Zweigötterei wiederholt die Rede; so Philos. 9, 11. 12; in der Hauptstelle 10, 27 lesen wir als Behauptung des Kallistus: *πνεῦμα ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. Ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.* Was liegt hier vor? wird hier das Johannesevangelium als eine Neuerung behandelt? gerade das Gegentheil! Vorausgesetzt, dass der Verfasser die Lehre seines Gegners richtig wiedergebe, müssen wir sagen: einen Monarchianer hören wir reden, der seine Lehre freilich nicht aus Johannes entlehnt, der sich aber irgendwie darüber mit Johannes abfinden muss. Niemals würde ein

[1]) Ursprung S. 27.

solcher aus sich selbst vom Logos reden; er thut es, weil er nicht anders kann, weil nämlich die geheiligte Autorität des Johannes ihn nöthigt; aber er thut es als einer, dem seine Meinung zum voraus feststeht. Immerhin ist es ein starkes Zeugniss für die unanfechtbare Geltung des Evangeliums, wenn der Gegner seiner Lehre nicht mit Verwerfen, nur mit Verdrehen desselben sich zu helfen weiss. Wollte man von da aus gegen das Evangelium argumentieren, so könnte man ja mit dem gleichen Recht behaupten, noch im 16. Jahrhundert werde das Evangelium von den Socinianern als eine Neuerung behandelt.

Unter den spätern Gnostikern ist sodann der Marcionit APELLES (um 200) zu nennen, der nicht mehr wie sein Meister (von dem wir später reden werden) das Johannesevangelium verschmäht, sondern vom Zeigen der Seitenwunde redend offenbar aus demselben schöpft [1]). Der Valentinianer PTOLEMÆUS in einem Brief an Flora [2]) führt eine Stelle aus dem Prolog des Johannes an. HERAKLEON aus der gleichen Schule schrieb gar einen Commentar zu Johannes, woraus Origenes zahlreiche Bruchstücke mittheilt. VOLKMAR hat nun aber nachgewiesen [3]), dass die beiden zu den spätern Jüngern dieser Schule gehören, Herakleon noch mehr als Ptolemæus, denn Irenæus kennt zwar jenen noch nicht, wohl aber diesen als seinen Zeitgenossen. [4]) Des Epiphanius Bemer-

[1]) Philosoph. 7, 38.

[2]) Epiphan. hær. 33, 3.

[3]) Aus Philos. 6, 35. 36; 7, 31; Tert. adv. Val. 4; s. Ursprung S. 126 ff., besonders 130. Philos. 6, 35. 36. allein könnte man noch zweifelhaft finden.

[4]) Iren. Præf. 2.

kung aber [1]), dass Kerdon, der Lehrer des Marcion, auf einige andere und auf den Herakleon folge, hat nicht chronologische, sondern, wie VOLKMAR sagt, rein buchliche Bedeutung, das heisst: nach den vorhererwähnten fand sich in der Quelle, daraus Epiphanius schöpfte, Kerdon aufgeführt.

Sehr alt sind also die erwähnten Zeugnisse nicht. Immerhin haben sie ihre Bedeutung. Sie zeigen nämlich, wie auch diese Hæretiker, um ihre Lehre zu empfehlen, sie durch Berufung auf die Evangelien zu stützen versuchten. Nicht als sei ihnen das so leicht geworden; Herakleon muss dem Johannes viel Gewalt anthun; aber es waren die kirchlich anerkannten Schriften, mit denen sie sich mussten, so gut es gieng, abzufinden versuchen.

Gehören diese Gnostiker dem Ende des zweiten Jahrhunderts an, so werden dagegen die pseudoclementinischen Homilien von VOLKMAR selber [2]) in die Zeit zwischen 160 und 170 verlegt. Ueber diese Schrift eines gnostisierenden Judenchristen lautete das Ergebniss HILGENFELDS 1850 [3]) dahin, dass dieselbe vorzugsweise das Petrusevangelium, daneben den Matthäus, vielleicht auch den Lukas benütze, in keinem Fall aber das Evangelium Johannis. Bald darauf (1853) gab DRESSEL aus einer vaticanischen Handschrift die Homilien vollständiger heraus, als man sie bisher kannte, und siehe da, in Hom. 19, 22 fand sich die Geschichte vom Blindgebornen Joh. 9 ganz

---

[1]) Hær. 41.

[2]) Ursprung S. 63. 136.

[3]) Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins u. s. w. S. 388.

unzweideutig angeführt. Nun gieng es auch nicht länger, in Abrede zu stellen, dass noch anderwärts Johannes in den Clementinen benützt werde. Wir wollen von der Stelle über die Taufe noch nicht reden, die, wenn wir von Justinus handeln, zur Sprache kommen wird. Aber Hom. 3, 52 (meine Schafe hören auf meine Stimme) ist ein unverkennbares Citat von Joh. 10, 3. 27.

Welche Wendung gibt nun VOLKMAR dieser Sache? Bald nach DRESSELS Mittheilung [1]) besprach er die Stelle Hom. 19, und fand darin einen neuen Beweis, dass das Johannesevangelium, »sobald es hervortrat, eben als ein Produkt dieser Zeit alsbald so allgemein angesprochen hat, um selbst in ebionitischen Kreisen, zu deren gründlicher Ueberwindung es mit besonders geschrieben ist, trotz allem principiellen Widerstreit Anklang, und wenn auch Widerspruch, doch auch anerkennende Benutzung zu finden.« Man wird gestehen müssen, so schön der Satzbau, so einleuchtend ist der Gedanke. Wir freuen uns, diese gutmüthigen Leute kennen zu lernen, die sich durch eine so gefährliche Gegenschrift so unbefangen »ansprechen« lassen und nicht daran denken, diese neuste Neuerung abzulehnen.

In seiner letzten Schrift betont VOLKMAR [2]) die Willkür, mit welcher der Verfasser der Homilien das Wort des Herrn aus Joh. 9 behandle und nicht anstehe, frischweg aus dem Gegebenen sich anzueignen, was er wolle, abzuthun, was er wolle. Anderwärts schliesse er überdiess

---

[1]) Theol. Jahrb. 1854. S. 458.
[2]) Ursprung S. 134 ff.

Johanneisches geradenwegs aus, so in Hom. 19, 2 die Teufelslehre Joh. 8, 44, und in Hom. 17, 19 das länger als ein Jahr daurende Lehramt Christi. Wie steht es damit? Um vom letzten anzufangen, so hat SEMISCH [1]) überreichlich nachgewiesen, wie nicht nur Hæretiker, sondern eine ganze Reihe von Kirchenvätern von dem ἐνιαυτός des Wirkens Jesu nach Luc. 4, 19 und Jesaj. 61 reden, die letzteren ohne dass sie daran denken, dem Johannes widersprechen zu wollen. Und auch in der Stelle der Homilien ist davon nicht im Gegensatz zu einer längern Dauer des Wirkens die Rede, sondern gegenüber der flüchtigen Stunde einer Vision. In Hom. 19, 2 sodann führt der Verfasser eine Menge synoptischer Stellen über den Teufel an; das Wort aus Joh. 8 freilich nicht, aber er schliesst mit den Worten: er wolle die Rede nicht zu weit ausdehnen und übergehe darum manche andre Stelle. Wer will nun die seltsame Forderung aufwerfen, dass gerade derjenige Ausspruch, der uns etwa der wichtigste zu sein scheint, für jeden alten Schriftsteller gleichfalls müsse den ersten Rang behauptet haben? Hier wissen wir: 1) der Verfasser kennt das Evangelium Johannis; warum er aber 2) das Wort Joh. 8, 44 müsste verworfen und darum übergangen haben, dafür fehlt es an jeglichem Grunde. Dass endlich der gnostische Judenchrist das Wort aus Joh. 9 in den Fluss seiner eigenen Meinungen hinüberleitet, liegt auf der Hand und zeichnet ihn als einen Menschen, dem es nicht daran liegt, sich als wahrhaft hingebenden Schüler unter das

[1]) Die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, 1848. S. 199 f.

Evangelium zu stellen, dem vielmehr seine eigenwilligen Gedanken zum Voraus feststehen, das heisst als Sektirer oder Hæretiker. Aber wie kommt ein solcher dazu, vom Johannesevangelium dennoch Gebrauch zu machen? Etwa weil er sich durch die litterarische Neuigkeit, so sehr sie ihm hinderlich ist, dennoch »angesprochen« findet? Ich denke, wer die Wirklichkeit ansieht, wie sie ist, nicht wie sie nach den vorgefassten Meinungen sein muss, der wird zugestehen: nein, sondern weil die Schrift in der Kirche als apostolisch im Ansehen stund.

Und jetzt noch ein kurzes Wort über CELSUS. Dieser erste litterarische Gegner des Christenthums, gegen welchen Origenes ein grosses Werk geschrieben hat, schöpft, was er von der Lehre der Christen anführt, aus den Schriften, die bei ihnen im Gebrauche stehen [1]). Unter diesen Anführungen nun sind einige Stellen, die sich deutlich auf Johannes beziehen; so Orig. c. Cels. 1, 67 auf Joh. 10, 24 (die Aufforderung an Jesum, er möge erklären, ob er Christus sei); c. Cels. 2, 31 auf den Prolog des Johannes (wo Jesus als der λόγος bezeichnet wird); c. Cels. 2, 36 auf Joh. 19, 34 (der Heide spottet über das Götterblut, das aus Jesu geflossen sei). ZELLER hat [2]) wenn auch nicht geradezu bestritten, doch als unsicher darzustellen versucht, dass Celsus wirklich aus Johannes schöpfe. VOLKMAR [3]) gesteht dies ohne Widerrede, ja als etwas vulgär Bekanntes zu, meint aber, aus Orig. 8, 76 gehe unwidersprechlich hervor, dass Celsus nicht um die Mitte

[1]) Orig. c. Cels. 2, 74 u. a.
[2]) Theol. Jahrb. 1845, S. 627 ff.
[3]) Ursprung S. 80.

des zweiten Jahrhunderts geschrieben habe, sondern erst des Origenes Zeitgenosse sei. VOLKMAR beruft sich dafür auf BAUR [1]), der aber in der That nicht so unvorsichtig ist, diese Behauptung aufzustellen. Was sagt denn Origenes in der angeführten Stelle? Nach VOLKMAR: Celsus habe angekündigt, er wolle noch eine andere Schrift gegen das Christenthum herausgeben, und es sei abzuwarten, ob er dieses Vorhaben noch ausführen werde. Nach dem Wortlaut der Stelle vielmehr: Celsus habe eine solche zweite Schrift angekündigt, und der Freund des Origenes, an den diese Aeusserung gerichtet wird, möge doch nachforschen, ob das geschehen sei. Origenes zeigt uns auch sonst, dass ihm Celsus ferne steht; so weiss er auch nicht, ob die von ihm versprochene zweite Schrift existiert oder nicht. Dass Celsus des Origenes Zeitgenosse sei, ist also daraus nicht zu entnehmen; ob und wie viel älter als Origenes, das sagt uns freilich diese Stelle für sich allein noch nicht. Wenn wir uns aber erinnern, dass der Kirchenvater (1, 8) vermuthet, sein Gegner könnte der Epikureer Celsus sein, der bis in die Zeit Adrians hinaufreicht, so sehen wir, dass er nicht daran denkt, ihn als einen Zeitgenossen zu bezeichnen. Wenn Celsus laut Origenes (5, 62) schon die Marcioniten kannte, so war er frühestens ein Zeitgenosse von Justinus Martyr. Tiefer hinabzugehen nöthigt uns auch die Erwähnung der Marcellina nicht (a. a. O.); denn kam auch diese erst unter Anicet nach Rom [2]), so lesen wir doch nicht, dass Celsus

---

[1]) Drei erste Jahrhunderte, 2te Ausg. S. 383 f.

[2]) Iren. 1, 25, 6.

erst von dieser Zeit an etwas über sie erfuhr. Näher ist sein Zeitalter nicht zu bestimmen. Immerhin ist es von Bedeutung, dass auch er das Evangelium Johannis benützt als eine der in der Christenheit gebräuchlichen Schriften.

Das ist es überhaupt, was wir bis jetzt gefunden haben: der kirchliche Gebrauch des Evangeliums, die Anerkennung, dass es von Johannes stamme, wird uns vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis etwa zurück zum Jahr 160 (Tatian) ausdrücklich bezeugt; auch die Parteien, die sich im quartodecimanischen Streit entgegenstehen, sind darin einig; und die Benützung desselben durch Celsus und durch verschiedenartige Hæretiker ruht gleichfalls auf der Voraussetzung seines Gebrauchs und seiner Anerkennung in der Kirche. Jetzt müssen wir untersuchen, ob und wie weit sich Aehnliches vom Anfang des zweiten Jahrhunderts bis gegen die Mitte desselben nachweisen lasse.

5. Die apostolischen Väter.

Unter den Schriften der apostolischen Väter steht voran der sogenannte Brief des BARNABAS, der noch in der Sinaibibel dem N. T. beigeschrieben ist. Wäre derselbe wirklich von dem Genossen des Paulus oder auch nur, wie EWALD [1]) und WEIZSÆCKER [2]) wollen, unter Vespasians Regierung abgefasst, so könnte natürlich nicht daran gedacht werden, Citate aus dem Johannesevangelium darin zu suchen. Clemens Alexandrinus und Origenes schreiben

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel, VII, 137.

[2]) Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sin. S. 30.

in der That den Brief jenem apostolischen Manne zu; Celsus scheint daraus geschöpft zu haben [1]); Eusebius dagegen, wenn er ihn unter die Antilegomena zählt [2]), lässt uns erkennen, dass diese Meinung durchaus nicht unbestritten herrschte. Der Brief selber trägt keinen Namen an der Spitze. Auch steht der Annahme, er sei von Barnabas geschrieben, schon im Allgemeinen der Charakter des Briefes selbst entgegen. Von den zum Theil abgeschmackten Allegorien zu schweigen, wie ungeschichtlich, also auch wie unapostolisch ist die Cap. 2 ff. entwickelte Lehre, schon die Propheten und Psalmen haben die Opfer- und Reinigungsgebote abgeschafft, ja Mose habe durch Zerschmettern der steinernen Tafeln gezeigt, dass Gott seinen Bund aufgehoben (cap. 4), und nur der Unverstand und die Fleischeslust der Juden habe aus Anstiftung des Teufels die bildlich gemeinten Ordnungen buchstäblich verstanden (cap. 9. 10). Das ist durchaus eine Meinung der nachapostolischen Zeit, welcher das Verständniss für die geschichtliche Bedeutung des alten Bundes verloren gegangen.

Aber wie bald nach der Apostel Zeit wurde der Brief geschrieben? Die Abfassung desselben in die Zeit des Vespasian zu verlegen, das ist entschieden zu früh gegriffen. Die Stelle Cap. 4 Ende nöthigt keineswegs zu solcher Annahme. WEIZSÆCKER selbst gibt zu, dass hier nicht gesagt werde, die Leser hätten die Zerstörung Jerusalems vor kurzem erlebt, sondern nur: sie sehen, wie

---

[1]) Orig. c. Cels. 1, 63.
[2]) H. E. 3, 25.

nach so grossen Wundern, die Gott früher an den Juden gethan, jetzt Volk und Land von ihm verlassen seien. Der Anfang jenes Capitels aber, die Hinweisung auf die Danielische Weissagung von den zehn Königreichen und von dem kleinen König nach ihnen, welcher drei der Könige demüthigen werde, lässt sich unmöglich auf Vespasian beziehen. Auch wenn wir mit Julius Cäsar die Reihe beginnen, ist Vespasian der zehnte, aber nicht ein kleiner König nach den zehn.

Nach der entgegengesetzten Seite hat VOLKMAR [1]) zu dieser Stelle eine gewaltsame Deutung gegeben, idem er die drei Könige, die der zuletzt auftauchende demüthigen soll, ausserhalb der Zehnzahl sucht, während doch offenbar drei von den ebengenannten zehn darunter zu verstehen sind. Er möchte auch diese Stelle auf Adrian beziehen können. Aber nach seinen eigenen Præmissen, von Augustus an zu zählen, den Vitellius als in Aegypten nicht anerkannt zu übergehen, kann der zehnte kein anderer sein als Domitian, so dass VOLKMAR selber hilft die Deutung von HILGENFELD [2]) befestigen, dass der Brief unter Nerva, etwa im Jahr 97, geschrieben sei. Dies ist die Erklärung der fraglichen Stelle, die, wenn auch nicht völlig, doch am meisten befriedigt.

Das käme freilich in Conflict mit der Annahme VOLKMARS, dass in die gleiche Zeit die Abfassung des sogenannten IV Buches Esra falle, wenn es nämlich wahr wäre, dass der Barnabasbrief bereits diese Schrift des

---

[1]) Zuletzt Ursprung S. 143 ff., hier offenbar etwas unsicher.
[2]) Zuletzt in seiner Ausgabe des Barnabasbriefes p. 67.

Propheten Esra benütze. Das soll besonders in Cap. 12 der Fall sein; hier sei offenbar IV Esr. 5, 5 citirt [1]). HILGENFELD, der das gleiche annimmt, sucht dagegen mit Gründen, die sich hören lassen, ein höheres Alter des Buches Esra zu beweisen [2]). Aber selbst wenn VOLKMAR in der Zeitbestimmung dieser apokryphischen Schrift im Recht bleiben sollte, so scheint es mir noch [3]) höchst zweifelhaft, dass Barnabas wirklich den Esra benutze. Der erste Satz in dem Citate des Briefes (*ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ*) ist nicht minder bedeutsam als der zweite (*καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ*); jener aber findet sich nicht wie dieser im Esrabuch. Also müssen wir annehmen, das Citat sei aus einer älteren noch nicht nachgewiesenen Quelle geschöpft.

Die Stelle, worauf VOLKMAR nach vielen Vorgängern das Hauptgewicht für die Entscheidung legt, ist Barn. cap. 16. Daselbst wird die Weissagung Jesaj. 49, 17 nach der Uebersetzung der LXX angeführt: die Zerstörer des Tempels werden selbst ihn auferbauen, und beigefügt: denn um ihres Kriegens willen wurde der Tempel zerstört; jetzt (*νῦν*) werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder bauen. Das lässt sich nicht deuten, wie WEIZSÆCKER wollte (S. 25), als sei die Verheissung: jetzt werden sie bauen, noch eine Weiterführung der weissagenden Rede und als solche durch den Tempelbau des Serubabel erfüllt. Dies geht durchaus nicht an; denn der

---

[1]) S. VOLKMAR Esdra Propheta 1863, p. 24.

[2]) Zeitschrift für wiss. Theol. 1858. S. 250 ff., und noch 1863, S. 229 ff.

[3]) mit EWALD a. a. O.

Satz vor *νῦν* erinnert erzählend an die römische Zerstörung des Tempels, ist also keine Weiterführung der Prophetenrede, und demnach das *νῦν* u. s. w. ebensowenig.

Das letztere bezogen viele seit langem auf Adrians Tempelbau. VOLKMAR setzte deswegen früher die Abfassungszeit des Briefes auf c. 125; jetzt bestimmt er dafür nach einer Lesart des Sinaiticus das Jahr 118 oder 119.[1]) Nach Dio Cassius nämlich, nach Epiphanius und nach rabbinischen Quellen combiniert VOLKMAR folgenden Verlauf der Sache: Adrian habe gleich nach seinem Regierungsantritt, um die zum Aufruhr geneigten Juden zu beschwichtigen, die Herstellung des Tempels verheissen. Die Juden fiengen eifrig an, Steuern für dieses Werk zu sammeln, bis der Kaiser es wehrte und die Römer selbst den Bau fortsetzten. Nach dem bisherigen Texte hiess es: *νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Des Sinaiticus Lesart: *νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τ. ἐ.* u. s. w. versetzt uns nach VOLKMAR in den Anfang des Unternehmens, wo noch die Juden und die Römer beide sich um das Werk bemühten.

Die Combination wäre sinnreich, stünde nur die Beziehung auf die Zeit Adrians mit Cap. 4 nicht allzu offenbar im Widerspruch. Für die Zeit des Nerva dagegen lässt sich kein Anfang des Tempelbaus nachweisen. Wohl aber verträgt sich mit dieser Zeitbestimmung die Deutung von Cap. 16, welche HILGENFELD gibt[2]); dass nämlich der Verfasser gar nicht vom Bau des äussern Tempels rede, sondern von dem des wahren Tempels, der an die

[1]) Ursprung S. 149 ff.

[2]) Zuletzt in Barnabæ epistula p. 76.

Stelle des zerstörten trete, wie er Cap. 9 die wahre Beschneidung der fleischlichen gegenüberstelle. Dieser wahre Tempel wird erst durch das Kommen des Herrn vollendet sein, daher das Futurum. Es arbeiten an ihm nach der Lesart des Sinaiticus sowohl sie, die Juden, als die heidnischen Unterthanen der Zerstörer, d. h. aus Juden und Heiden die Gläubigen. Darin sieht der Verfasser die dritte der von ihm angeführten Prophetenstellen erfüllt; sie verheisst ein Heil, das aber nicht den Juden zu gute kommt. Nachdem er noch eine fernere Weissagung beigefügt, tritt er dann genauer auf die Frage ein, was es denn für einen wahren Tempel Gottes gebe. Das hatte er erst angedeutet: jetzt wird es deutlich gesagt.

Fällt somit wahrscheinlich die Abfassung des Barnabasbriefes in die Zeit um 97, so könnte der Verfasser die kaum entstandene Schrift des Johannes schwerlich auch nur gekannt haben. Hätte er aber auch, wie VOLKMAR meint, im Anfang der Regierung Adrians geschrieben, was würde daraus für die Johannesfrage folgen? In Cap. 5 und noch einmal Cap. 6 bezeugt der Brief die Præexistenz der Sohnes Gottes. Er bezeichnet ihn als den Herrn, zu welchem Gott sagte: lasset uns Menschen machen. Also lehrt er in eigenthümlicher Ausführung wie Paulus und der Hebräerbrief. Aber des johanneischen Ausdrucks λόγος bedient er sich nicht. In Cap. 12 deutet er die eherne Schlange als ein Vorbild auf Christum, somit wie Joh. 3, 14. Aber er thut es inmitten einer Menge typischer Beziehungen, für die er aus keiner andern Quelle als unmittelbar aus dem Alten Testamente schöpft; und auch hier ist im Wortlaut keine Spur der Verwandtschaft mit Johannes zu

finden. Von Cap. 18 an wird der Weg des Lichts dem der Finsterniss entgegengesetzt. Das berührt sich im Gedanken mit Johannes, aber wiederum ist eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom andern durchaus nicht zu beweisen. Ist nun aber das alles, wie VOLKMAR will [1]), ein Zeugniss gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums? Wir werden auf diese Frage im Zusammenhang mit zwei ähnlichen antworten. Für den Augenblick sei nur noch eine Seltsamkeit der Kritik VOLKMARS berührt.

Er versichert uns [2]), Johannes sei dem Verfasser des Barnabasbriefes nicht nur absolut unbekannt, sondern faktisch sei der Stich durch die Seite (Joh. 19, 34) geradezu ausgeschlossen, wenn doch in Barn. 5 betont werde, an Christum habe keine Stechwaffe gerührt (keine *ῥομφαία*, framea, stechende Lanze). Es ist das Wort aus Ps. 22, 21. LXX: errette mein Leben *ἀπὸ τῆς ῥομφαίας*, dessen Erfüllung darin geschaut wird, dass Jesus an dem Kreuze starb. Aber wie willkürlich ist es, dem Wort *ῥομφαία* diese allgemeine Bedeutung Stechwaffe, Stechwerkzeug beizulegen! Bei den LXX kommt das Wort zweimal anstatt des Hebräischen חֲנִית vor, dagegen unzählig oft zur Uebersetzung von חֶרֶב; das ist auch in der fraglichen Psalmstelle der Fall; nicht minder, wo es im N. T. vorkommt, besonders oft in der Apokalypse, bedeutet es durchgängig ein Schwert. Die Erfüllung jener Psalmstelle wird demnach darin erkannt, dass Jesus gekreuzigt und

---

[1]) Ursprung S. 66.
[2]) Ebend. S 141. 143.

nicht enthauptet wurde. Die λόγχη, mit welcher der Seitenstich geschah, wird durch jenes Wort von der ῥομφαία durchaus nicht berührt, geschweige denn ausgeschlossen. Bedürfte es noch des Beweises, so mag ihn Justinus Martyr leisten. Im Dialog c. Tryph. 105 beruft er sich auf die gleiche Psalmstelle von der ῥομφαία, vor welcher Jesus bewahrt worden sei, und daneben begegnen wir wiederholt dem Wort: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben (Dial. 14. 32. I Apol. 52).

Die nächste Schrift, die jetzt in Betracht kommt, ist der sogenannte I. Brief des CLEMENS ROMANUS an die Corinther, der im Cod. Alex. dem N. T. beigefügt ist. Derselbe gibt sich als Schreiben der Gemeinde in Rom an diejenige in Corinth, geschrieben in der Absicht, die Spaltung zu bekämpfen, die in der letztern Gemeinde zur Auflehnung wider die Vorsteher geführt hatte (cap. 1. 44 etc.). Da kein Name des Verfassers an der Stirn des Briefes steht, haben wir hier nicht nöthig die Frage zu erörtern, mit welchem Recht die Ueberlieferung als Schreiber desselben den Clemens nenne, und in welchem Verhältniss dieser Clemens zu dem Flavius Clemens des Sueton (Domit. 15) und des Dio Cassius stehe. Immerhin möchte es mehr Beachtung verdienen und anders zu deuten sein, als VOLKMAR will [1]), wenn nicht nur Hermas [2]) seine Schrift dem Clemens will gegeben wissen, dem es obliege, sie in die auswärtigen Städte zu senden, sondern wenn namentlich Dionysius, Bischof von Corinth, die Abfassung des

---

[1]) Theol. Jahrb. 1856. S. 316 ff. 336 ff.

[2]) Vis. 2, 4.

römischen Schreibens dem Clemens beilegt [1]). Was den Hermas betrifft, so kommt es nicht einmal gross darauf an, wann er lebte und schrieb; geschah dies am Ende des ersten Jahrhunderts, so zeugt er für Clemens als seinen Zeitgenossen; fällt die Abfassung seiner Schrift etwas später, nämlich in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, so ist die Uebersendung an Clemens eine Fiction, zeugt aber als solche für das Ansehen, in welchem der Name jenes gewesenen Vorstehers der Gemeinde schon damals stund. Dionysius dagegen schreibt allerdings später, erst um 170, vielleicht erst nach 176, dem Tode des Bischofs Soter von Rom; aber er schreibt als Bischof der Gemeinde, die jenen Brief empfangen hat und ihn seitdem in hohen Ehren hält, sogar wiederholt zu lesen pflegt. Hier ist doch am ehesten zu erwarten, dass zugleich mit dem Brief und seinem Gebrauch sich eine Tradition über dessen Verfasser erhalten habe.

Aber wir legen darauf das geringere Gewicht, ein grösseres auf die Stellen des Briefes selbst, die uns einen Schluss auf die Zeit seiner Abfassung gestatten. Von Etlichen, z. B. von HEFELE [2]), wird dieselbe in die Jahre gleich nach Nero, also noch vor Jerusalems Zerstörung verlegt; der Märtyrertod von Petrus und Paulus als vor kurzem (ἔγγιστα) geschehen (cap. 5), die grosse Menge der kürzlich gefallenen Märtyrer (cap. 6) und der Cultus in Jerusalem als immer noch bestehend (cap. 40. 41), das sind die Beweise, worauf sich jene Behauptung gründet. Aber

[1]) Euseb. H. E. 4, 23.

[2]) Patr. apost. 3 ed. 1847. Proleg.

jenes ἔγγιστα konnte wohl noch 30 Jahre später gelten, wenn die apostolischen Märtyrer den alten Duldern Abel und David gegenübergestellt wurden; eine Reihe von Märtyrern gab es ferner auch unter Domitian von neuem und vom Tempelcultus ist zwar im Präsens die Rede, aber nicht nothwendig, weil er noch in Kraft steht, sondern weil er beschrieben wird, wie ihn das Gesetz anordnet. Sind also jene Beweise an sich selber wenig triftig, so erheben sich viel stärkere Gegengründe dawider. Schon dass bald nach Nero die Gemeinde von Corinth als eine alte hätte können bezeichnet werden (cap. 47), ist nicht wohl zu begreifen, wenn sie auch eine der ersten europäischen Stiftungen war; dreissig Jahre später ist auch das in der Ordnung. So ist es in der That die Annahme der Meisten, der Brief sei unter Domitian geschrieben.

VOLKMAR will noch tiefer hinabgehen, bis zum Jahr 125 etwa [1]). Sein einziger Grund von Gewicht, der aber freilich entscheidend wäre, ist der, dass in Cap. 55 das Beispiel der patriotischen Judith angeführt wird; das Buch Judith aber ist nach VOLKMAR [2]) im Jahre 117 oder Anfangs 118 geschrieben. Es sei nämlich, sucht er zu erweisen, in dem räthselhaften Buche die Geschichte des Judenaufstands unter Trajan geschildert, von welchem Dio Cassius berichtet, von welchem auch Münzen und sonstige römische und jüdische Quellen zeugen. Die Per-

---

[1]) Ursprung S. 64.

[2]) Theol. Jahrb. 1856, S. 287 ff. bes. 363 ff. und Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I. 1860.

sonen seien unter der Hülle von andern zum Theil alten Namen aufgeführt; unter Nebucadnezar sei Trajan gemeint, unter Ninive Rom, unter Holofernes der Legat Lusius Quietus, der Palästina zu bändigen abgeordnet war; die Judith selber sei Judäa, das durch seine Treue und sein Gebet über die schreckliche Gefahr gesiegt habe. So erkläre sich auch, dass Josephus nichts vom Buch Judith wisse; der Clemensbrief, in welchem es zuerst erwähnt sei, müsse darum später sein, als man bisher gemeint. VOLKMAR hat unstreitig eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit entwickelt, um zwischen Judith und seinen andern Quellen die Aehnlichkeiten ins Licht, die Unterschiede in den Schatten zu stellen. Er hat aber gleichwohl noch wenige von der Wahrheit seiner Combinationen zu überzeugen vermocht. Am gründlichsten hat ihm HILGENFELD geantwortet [1]) und wahrscheinlich zu machen gesucht, dass das Buch in die Zeit Antiochus des III gehöre. Josephus habe es nicht benützen können, weil es allzusehr im Widerspruch mit aller sonstigen Geschichte stehe. Wir fügen bei, dass es schwer zu begreifen wäre, wie so wenige Jahre nach der Abfassung das hebräische Buch ins Griechische hätte können übersetzt, die jüdische Tendenzschrift dem christlichen Schriftsteller bekannt werden, und vollends wie das nagelneue Beispiel aus dem jüdischen Geschichtsroman hätte können den christlichen Lesern unter lauter biblischen Vorbildern vorgehalten werden.

So tief hinabzugehen, ist somit kein genügender Grund vorhanden; vielmehr Ursache genug, bei der Zeit

[1]) Zuletzt in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1861. S. 338 ff.

Domitians mit der grossen Mehrzahl stehen zu bleiben. Dafür spricht schon die Art, wie das Martyrium der beiden Apostel eingeführt wird, nämlich nicht nur mit dem schon berührten ἔγγιστα, sondern weiter mit den Worten: *Λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα* (cap. 5). Noch stärker ist, was wir Cap. 44 lesen; da ist von Bischöfen die Rede, welche, von den Aposteln oder nach ihnen von angesehenen Männern eingesetzt, der Herde Christi tadellos gedient haben und schon geraume Zeit (*πολλοῖς χρόνοις*) allgemein dafür anerkannt seien. Das reimt sich nicht mit einer Abfassung vor dem Jahr 70 zusammen, aber ebensowenig mit einer Entstehung erst nach 120. Was VOLKMAR [1]) beibringt, um das letztere als möglich zu erweisen, wird kaum einen Leser überzeugen. Es ist Künstelei, wenn man die Stelle anders deuten will als so, dass die fraglichen altverdienten korinthischen Vorsteher noch theils von den Aposteln, theils von ihren Nachfolgern eingesetzt seien; nicht alle, aber doch etliche von den Aposteln selber. Dergleichen waren zu Corinth in den Jahren 120 bis 125 sicherlich keine mehr am Leben; war ja dies ein Kirchengebiet, wo nicht von Johannes, sondern nur von den Aposteln Paulus und Petrus und etwa noch Apollos die Rede sein kann.

Wir haben somit guten Grund, auch für den Clemensbrief bei den Neunzigerjahren des ersten Jahrhunderts stehen zu bleiben. Aber selbst wenn die Zeitbestimmung VOLKMARS sich erwahren sollte, hätte er ein Recht, von einem Gegenzeugniss gegen die Echtheit des Johannesevan-

[1]) Theol. Jahrb. 1856, S. 295.

geliums zu reden? [1]) Wir versparen auch darauf die Antwort, und sagen nur so viel von der Schriftbenützung bei Clemens: in den 59 Capiteln des Briefes kommt freilich kein Anklang an Johannes vor. Von der göttlichen Würde Jesu wird Cap. 36 mit Worten des Briefs an die Hebräer gesprochen. Aber auch synoptische Stellen werden nur etwa dreimal unzweideutig benützt, und diese in sehr freier Weise der Anführung; wogegen eine grosse Zahl von Stellen aus dem A. T. und aus den neutestamentlichen Briefen citiert wird. Als ein Schüler des Paulus zumeist erscheint der Verfasser.

Anders verhält sichs mit dem Hirten des HERMAS. Was den Verfasser betrifft, so stehen sich zwei Ueberlieferungen gegenüber: Origenes [2]) und Hieronymus [3]) schreiben das Buch jenem Hermas zu, welchen der Apostel Rom. 16, 14 grüssen lässt; dazu würde die schon erwähnte Stelle in Vis. 2, 4 stimmen, wornach dem Clemens ein Exemplar zur Versendung soll zugestellt werden; sowie Simil. 9, 16, wo von den Aposteln im Ganzen als schon gestorbenen geredet wird, verglichen mit Vis. 3, 5, wo die Worte so lauten, dass man verstehen kann, einige derselben seien noch am Leben. Aber freilich zwingend ist der Beweis nicht. Origenes sagt nur *puto*, und nachdem er beigefügt: das Buch sei ein sehr nützliches, so fährt er wieder mit *puto* fort, es sei göttlich inspiriert. Ganz entgegengesetzt urtheilt darüber von montanistischer Denkart ausgehend Tertullian. Weil Hermas (Mand. 4, 3. 4) eine

[1]) Ursprung S. 64.
[2]) zu Rom. 16, 14.
[3]) de vir. ill. 10.

zweite Ehe nicht geradezu als Unrecht bezeichnet und für Sünden, auch schwere Sünden nach der Taufe noch eine zweite Busse zulässt, verwirft ihn der Afrikaner heftig als einen Freund und Hirten der *mœchi* [1]). Euseb (H. E. 3, 3) berichtet, dass der Annahme, jener apostolische Hermas sei der Verfasser, von Manchen widersprochen werde; und der Canon des Muratori legt das Buch ausdrücklich einem Hermas bei, der des römischen Bischofs Pius Bruder gewesen sei und unter dessen Episcopat geschrieben habe (c. 142—157). Dann wäre die Erwähnung des Clemens eine Fiction, und die Worte der Vision (3, 5) müssten, und könnten auch, anders als wir sagten verstanden werden. Von einem dritten Hermas zwischen den beiden genannten wissen wir nichts.

Merkwürdig ist, wenn ein Römer soll der Verfasser sein, dass Hieronymus angibt, das Buch sei den Lateinern kaum bekannt. Sie müssen es früh verworfen haben, wogegen es in der östlichen Kirche noch länger in Ehren blieb, wie es denn gleichfalls noch einen Bestandtheil der Sinaibibel bildete.

So weit der Inhalt der Schrift erlaubt, auf die Zeit der Abfassung zu schliessen, scheint allerdings der spätere Termin der Vorzug zu verdienen. Es sind darin Streitfragen behandelt, die kaum dem ersten Jahrhundert angehören, so namentlich die schon berührte Verhandlung über die Möglichkeit einer zweiten Busse. Ein völlig sicheres Urtheil ist freilich in solchen Dingen nicht leicht zu fällen. Man kann in der Behauptung: so früh oder

[1]) de pudic. 10. 20.

so spät erst sei dergleichen möglich, bedeutend fehlgreifen. Dass die Art der Behandlung solcher Fragen bei Hermas sehr äusserlich und unapostolisch ist, so viel ist allerdings gewiss.

Gesetzt nun, die Schrift gehöre der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, was folgt daraus für die Johannesfrage? Der Sohn Gottes wird (Simil. 9, 12) als älter denn alle Creatur bezeichnet, als Berather des Vaters bei der Schöpfung; aber λόγος wird er nicht genannt. Weiter unten heisst es (Simil. 9, 14): der Name des Herrn ist gross und nicht zu fassen und trägt die ganze Welt; das klingt an Apoc. 19, 12 an, aber λόγος heisst er auch hier nicht. In der zuerst genannten Stelle freilich finden wir den Sohn Gottes auch als Thür bezeichnet, als die einzige, durch die man in das Königreich Gottes eingehe; das erinnert, wenn auch nicht bis auf den genausten Wortlaut, an Joh. 10, 7. 9; 14, 6. Es sind Gedanken, die sich mit denen des Evangeliums berühren; sie würden den Beweis der Benützung desselben verstärken, wenn er schon sonsther geleistet wäre. Es ist indess zu bemerken, dass eigentliche Citate auch aus den synoptischen Evangelien bei Hermas kaum vorkommen; auf mehr als eine der Anspielungen, die VOLKMAR [1]) zusammenstellt, würde er kaum Gewicht legen, wenn es den Johannes beträfe. Ueberhaupt bewegt sich Hermas vorwiegend in eigenen, zum Theil absonderlichen Gedanken, die er in ermüdender Breite ausspinnt, und erscheint durchaus nicht als Schüler, der von den Aposteln oder einem derselben merklich abhienge.

[1]) Ursprung S. 139.

Wir fassen Barnabas, Clemens und Hermas zusammen. In Betreff der beiden ersten halten wir dafür, dass ihre Briefe im letzten Jahrzehnd des ersten Jahrhunderts entstanden sind und also gar nicht können eine Benützung des Evangeliums Johannis zeigen. Hermas dagegen scheint uns der Sohn einer spätern Zeit zu sein. Er enthält einige Stellen, die an Johannes anklingen; ein unzweideutiges Citat noch nicht. Aber wären auch die beiden ersten, wie VOLKMAR will, um einige Jahrzehnde später anzusetzen, hätte er darum ein Recht, sie und den Hermas als Gegenzeugen gegen die Echtheit des Johannes aufzuführen? Nimmermehr! Er thut es auch nur vermöge einer höchst willkürlichen Art zu schliessen, die auf dem grundlos aufgestellten Untersatz beruht: sobald das Evangelium da war, musste es sofort allüberall bekannt sein, und nicht nur das: musste sofort jeder Schriftsteller dasselbe benützen; so nur kann er folgern: bei wem das nicht der Fall ist, das ist ein Zeichen, dass er es noch nicht kennt, und also, dass es noch nicht vorhanden ist. Wie kann man uns einen solchen Schluss zumuthen? Es war ja doch unstreitig die Ueberlieferung der Synoptiker und der Einfluss der paulinischen Briefe vorhanden und wirksam, bevor es ein Evangelium Johannis gab. Wie will man verlangen, auch wenn dieses schon da war, dass sofort jeder Schriftsteller sich müsse vom Inhalt und von der Sprache des jüngsten Evangeliums beseelt erweisen? Ein *argumentum e silentio* ist immer nur mit Vorsicht anzuwenden; hier liegt nicht Vorsicht vor, sondern Tendenz in entgegengesetzter Richtung.

Wir wenden uns zu IGNATIUS, dem Bischof von An-

tiochien, der unter Trajan als Märtyrer starb. Die zwölf Briefe, die unter seinem Namen griechisch überliefert sind, werden kaum mehr von jemand für echt gehalten, sondern fünf derselben entschieden verworfen, die sieben andern wenigstens als interpoliert angesehen. Eine andere Frage ist es, ob die kürzere Redaction dieser sieben für echt gelten könne. Seit CURETON (1845) eine noch kürzere Fassung von dreien derselben in syrischer Uebersetzung herausgegeben hat, ist der Streit noch nicht entschieden, ob der Preis der Originalität den dreien gebühre, die sieben dagegen theils für unecht, theils für interpoliert gelten müssen, oder ob die sieben sich mit guten Gründen vertheidigen lassen, die drei blos ein dürftiger Auszug seien. BAUR, HILGENFELD, VOLKMAR bestreiten gar die Echtheit der Briefe in jeder Gestalt [1]).

Was seiner Zeit ROTHE [2]) geäussert hat, scheinen Manche wenig zu beachten; er schreibt: Von wenigen unter den schriftlichen Denkmalen, welche die alte Kirche auf uns vererbt hat, dürfte es in dem Maasse gelten, dass ihre unbefangene Lesung unmittelbar den Eindruck ihrer Echtheit gibt, wie von den sieben Ignatianischen Briefen in der kürzern Redaction. Dieser Eindruck beruht im Wesentlichen auf dem Charakter entschiedener Eigenthümlichkeit, der den Leser aus ihnen ansprechen muss. Wer jenen Briefen, sofern er vorurtheilslos an sie herantritt, diese Eigenthümlichkeit nicht abfühlt, dem trauen wir überhaupt die Fähigkeit zu einer sichern Apperception

---

[1]) Vgl. Dressel, Patr. apost. Proleg.

[2]) Anfänge der chr. Kirche, 1837, S. 715.

schriftstellerischer Individualitäten nicht zu. ROTHE spricht damit eine Empfindung aus, die sicher nicht unbegründet ist. Es kommt freilich nicht nur auf einen Eindruck an, sondern die Beschaffenheit der Briefe nach ihrem Inhalt sowie das Verhältniss der Redactionen zu einander will sorgfältig abgewogen sein. Ein neues Moment hat VOLKMAR hervorgehoben, die Angaben nämlich über das Datum des Märtyrertods von Ignatius und die Folgerungen, die sich daraus ergeben sollen [1]). Es sind das schwierige Fragen, deren Untersuchung von unsrer Aufgabe weit abführen würde.

Wir begnügen uns anzudeuten, welches für uns die Bedeutung der Briefe je nach dem Ausgang der kritischen Erörterungen sei. Sind sie echt, so enthalten sie mehr als eine Stelle, worin unverkennbar der Gebrauch des Evangeliums Johannis durchscheint. Dahin gehört ad Magnes. 8, wo Jesus Gottes Sohn genannt wird, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος; sodann ad Ephes. 7, wo er als ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός bezeichnet wird. In dem Brief ad Philad. 7 begegnet uns eine deutliche Anspielung auf Joh. 3, 8, und Cap. 9 wird Christus die θύρα τοῦ πατρός genannt, was an Joh. 10, 9 erinnert. Von Bedeutung ist sodann namentlich eine Anschauung, die sich durchzieht, ein Dringen auf die ἕνωσις, vgl. ad Polyc. 1, welches öfter in einer Weise ausgeführt wird, die an Joh. 17, 22. 23 anklingt, wenn auch die Anwendung nicht so tief innerlich, sondern mehr hierarchisch ausgefallen ist (vgl. ad Eph. 4. 5; ad Magn. 7. 13). Besonders sprechend ist endlich die Stelle

[1]) S. bes. Handbuch der Einleitung in die Apokr. I, 121 ff.

ad Rom. 7; da wird der Ausdruck *ὕδωρ ζῶν* vom heiligen Geiste gebraucht, wie es sich nur aus Joh. 7, 38. 39 erklärt; und die Worte *ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, gehen offenbar auf Joh. 6, 33. 35. 51 zurück [1]). Die letztere Stelle lautet bei CURETON etwas kürzer, aber der Hauptinhalt findet sich auch in dieser Redaction. Unter Voraussetzung der Echtheit wären das unstreitig beachtenswerthe Zeugnisse aus der Zeit Trajans. Im andern Fall natürlich fällt ihre Wichtigkeit dahin; denn aus der spätern Zeit, welcher dann die Briefe anheimfallen würden, haben wir sonst der Zeugnisse genug.

Mit Ignatius hängt POLYKARP zusammen, der Bischof von Smyrna, der Schüler des Johannes. Nur einen kurzen Brief an die Philipper besitzen wir von ihm. Weil er darin die Briefe des Ignatius ausdrücklich bestätigt [2]), hat, wer die letztern als unecht verwarf, auch die Echtheit des Briefes von Polykarp anfechten müssen, obwohl derselbe schon von seinem Schüler Irenäus beglaubigt ist [3]). Es ist eine Wirkung des Eindrucks, den der innere Stempel von Eigenthümlichkeit auf den unbestochenen Leser macht, wenn einige versuchten, durch Ausscheidung der auf Ignatius bezüglichen Interpolationen einen echten Kern zu gewinnen [4]).

Dieser kurze Brief von 14 Capiteln flicht in seine Er-

---

[1]) Das sieht auch VOLKMAR, Ursprung, S. 51.

[2]) Besond. in Cap. 13.

[3]) adv. Hær. 3, 3, 4.

[4]) S. RITSCHL, Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 584 ff. und VOLKMAR, Ursprung S. 42 f.

mahnungen einige Stellen aus den Synoptikern, besonders aus der Bergpredigt ein; daneben eine viel grössere Zahl von Sätzen aus den Briefen des N. T., wie es denn begreiflich ist, dass ein Briefsteller besonders die Briefe nachahmte, und die des Paulus zumeist, wenn er an eine paulinische Gemeinde schrieb. Dass aus dem Evangelium Johannis kein Ausspruch angeführt wird, kann besonders darum auffallen, weil Polykarp gerade dieses Apostels Jünger war. Indessen ist das wieder ein Fall, wo es ungebührlich ist, aus dem Schweigen allzuviel herauszupressen. Hier wird dasselbe vorzüglich durch den Umstand aufgewogen, dass Cap. 7 (*πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστιν*) eine Benützung des dem Evangelium Johannis so nahe verwandten I. Briefes zeigt (4, 2. 3).

BAUR freilich [1]) wollte in dieser Stelle des Briefes von Polykarp nur eine allgemeine Sentenz erkennen, die anonym circulieren konnte; bei einem so charakteristischen Satz gewiss eine wenig natürliche Hypothese, die auch ZELLER [2]) nicht wahrscheinlicher zu machen vermochte. VOLKMAR [3]) ist auch keineswegs dieser Meinung; er anerkennt die Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom andern, nur will er, wie schon BRETSCHNEIDER, das Verhältniss umkehren: Polykarp der erste, der unechte Johannes der zweite. Das soll besonders daraus erhellen, dass nur der negative Satz des Polykarp: jeder, der nicht bekennt u. s. w., ist ein Widerchrist, eine kirchlich un-

[1]) Theol. Jahrb. 1844, S. 667.
[2]) Ebd. 1845, S. 587.
[3]) Urspr. S. 47 ff.

anfechtbare Wahrheit enthalte, wogegen der positive Satz, welchen der Pseudojohannes dem negativen voranstelle, nicht mehr wahr sei; denn zu sagen: jeder Geist, der bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen sei, ist aus Gott, das sei eine gedankenlose Umgestaltung des negativen Satzes ins Positive, worauf sich der Ebionismus mit Vergnügen hätte berufen können; der behaupte ja nachdrücklich, Jesus Christus sei im Fleisch sogar Josephs gekommen. Aber das fällt dahin, sobald wir bedenken, dass dem Apostel die Worte: Jesus, als Christus, somit als Gottes Sohn, im Fleische gekommen, ein volleres Gewicht hatten, als ihnen sein Ausleger lässt. Geboren werden als Josephs Sohn wie jeder andere Mensch, das entspräche nicht dem Vollbegriff der Worte Johannis. Dass derselbe dem positiven Satz den negativen Gegensatz gegenüberstellt, ist nicht nur ein Ziehen der Grenzen nach beiden Seiten, ähnlich wie 1 Cor. 12, 3, sondern es stimmt namentlich mit der Art des Evangelisten überein (vgl. Joh. 1, 3. 20 u. a.). Aber nicht nur diese Styleigenthümlichkeit, sondern der ganze Inhalt des Briefes trägt durchaus den Charakter der Originalität gegenüber dem von so vielen apostolischen Schriften abhängigen Briefe des Polykarp. Somit müssten wir, auch wenn nicht die Echtheitsfrage daran hienge, urtheilen, dass VOLKMAR das Verwandtschaftsverhältniss auf den Kopf gestellt habe.

Hat sich also Polykarp wie so viele Sprüche des Paulus und des Petrus, so auch dieses Wort aus I. Johannis angeeignet, so zeugt er indirekt für das Evangelium, das mit dem ersten Brief zusammengehört. Wie früh? Das hängt von der Entscheidung der Ignatianischen Frage ab.

Ist etwas echt von den Briefen des antiochenischen Bischofs, so ist kein Grund vorhanden, aus dem Briefe Polykarps eine Interpolation auszuscheiden; dann müsste das Schreiben bald nach des Ignatius Tod, somit noch unter Trajan verfasst sein. Sind hingegen mit des Ignatius Briefen die betreffenden Stellen aus dem Briefe Polykarps zu beseitigen, dann möchte VOLKMAR Recht haben, dass der Bischof von Smyrna nicht so früh, sondern erst um 150 oder noch später geschrieben habe [1]). Ja zuletzt wird sogar eingeräumt [2]), er könnte das Evangelium noch gekannt haben, aber um so gewisser nicht anerkannt; der Quartodecimaner habe müssen das gegen seine Partei geschriebene Buch verwerfen. Seltsam, dass die andern Quartodecimaner, Polykrates u. a., dies so gar nicht thaten! Wir wollen nicht wiederholen, was wir oben darüber gesagt. Es reicht hin, dieses Argument zu entkräften.

Irenæus erinnert sich dankbar der Lehre, die er in seiner Jugend von Polykarp empfangen; er bezeichnet ihn [3]) als *ταῦτα διδάξας ἀεὶ, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ.* Und in dem Brief an seinen Jugendgenossen, den Gnostiker Florinus [4]), ruft er diesem die ganze Art und Weise des Polykarp in Erinnerung, wie er selbst sich noch immer so genau daran besinne; darunter auch wie derselbe seinen Umgang mit Johannes erzählt habe und mit den Uebrigen, die noch den Herrn gesehen; wie er

[1]) Ebd. S. 45.
[2]) Ebd. S. 56 f.
[3]) adv. Hær. 3, 3, 4.
[4]) S. Euseb. H. E. 5, 20.

sich noch ihrer Worte erinnert habe und gesagt, was er von ihnen über den Herrn vernommen; sowohl von seinen Wunderthaten als von seiner Lehre, wie es Polykarp von denen vernommen, welche Augenzeugen vom Leben des Worts gewesen waren, so habe er alles berichtet, zusammenstimmend mit den Schriften.

Ist das zunächst im Gegensatz zu den Gnostikern gesagt, um hervorzuheben, dass Johannes nicht wie diese dem A. T. widersprochen habe, so gehörten doch dem Irenæus zu den heiligen Schriften, oder mit der zuerst erwähnten Stelle zu reden: zu dem, was die Kirche überlieferte, auch die vier Evangelien. Es mögen andere sich überreden, Irenæus könne wohl in Gallien ein neu aufgekommenes Buch als Evangelium Johannis angenommen haben, obwohl er als Schüler Polykarps in Asien noch nichts davon gewusst; nur sollen sie uns nicht zumuthen, dass auch wir das für möglich halten. Ich mache nur auf das Eine noch aufmerksam, dass dem Irenæus in der lebendigen Erinnerung an das, was er von Polykarp empfangen, der Ausdruck wie von selbst eine Johanneische Färbung annimmt [1]).

Des Polykarp Genosse und Mitschüler war PAPIAS welcher Bischof zu Hierapolis in Phrygien ward. Von dessen Schrift *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (in fünf Büchern) wissen wir nicht viel weiteres, als was uns Euseb [2]), berichtet. Daraus sind die bekannten vielumstrittenen Aussagen über die Schriften von Markus und Matthäus ent-

---

[1]) *παρὰ αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου.*

[2]) H. E. 3, 39; bei Hugo Læmmer (ed. 1859) 3, 40.

nommen. Dagegen über das Evangelium Johannis überliefert uns Eusebius kein Wort des Papias. Wohl aber sagt er von ihm: *κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως*. Wussten sie freilich mit dem Citat im Brief des Polykarp, wie wir sahen, fertig zu werden, so ist hier der Spielraum zu kritischen Bedenken und Hypothesen noch freier, da kein Wortlaut vorliegt, und so legt man denn nicht wenig Gewicht auf den Mangel eines Zeugnisses von Papias für das Evangelium Johannis, wenn er doch laut Irenæus [1]) soll ein Schüler des Johannes gewesen sein. Das Schweigen des Papias, sagt ZELLER [2]), wird fortwährend einen starken Beweis gegen die Authentie dieses Evangeliums abgeben.

Von vornherein ist freilich zu erinnern, dass diese Behauptung nicht nur auf einem einfachen, sondern sogar auf einem doppelten *argumentum e silentio* beruht. Euseb hat aus Papias nichts über das Evangelium Johannis gemeldet, also fand er in dessen Buche nichts darüber oder daraus erwähnt. Papias hat nichts über das Evangelium gesagt, noch daraus citiert, also hat er es nicht gekannt oder doch nicht anerkannt. Das ist denn doch eine gar zu eilzufertige Schlussfolgerung. Wohl hat Euseb wiederholt (3, 3; 5, 8) versprochen, er wolle berichten, welche Autoren die Antilegomena brauchen und was sie über die Homologumena sagen, und er thut es manchmal; aber er führt es keineswegs gleichmässig durch. Von des Papias Aussagen über die Apokalypse,

[1]) adv. Hær. 5, 33, 4.
[2]) Theol. Jahrb. 1847, S. 149.

die wir von sonsther kennen, schweigt er völlig. Und möchte sich das aus seiner Abneigung gegen das Buch erklären, so liegt doch anderswo vor (4, 14), dass er vom Brief des Polykarp an die Philipper redend nur das eine meldet, er führe einige Stellen aus 1. Petri an, hingegen von allen andern Citaten desselben aus den Synoptikern und den paulinischen Briefen nicht ein Wort sagt.

Eins ist dagegen in dem von Euseb aufbewahrten Bruchstück aus des Papias Vorrede, das lautet auffallend; wenn er nämlich sagt, er habe nicht so viel Nutzen aus den Büchern zu ziehen gehofft, als aus der noch lebendigen Ueberlieferung, so befremdet das, wenn wir unter diesen Büchern die Evangelien und insonderheit dasjenige des Johannes verstehen sollten. Es wird sich fragen, ob dies das richtige Verständniss sei.

Papias sei, so vernehmen wir von Irenæus, des Johannes Zuhörer, des Polykarpus Genosse gewesen. Eusebius freilich will dies, und zwar aus des Papias eigenen Worten, bestreiten. Zu diesem Zweck theilt er ein Stück aus dessen Vorwort mit. Es lautet also: Ich will aber nicht zögern, dir auch alles das, was ich einst von den Aeltesten wohl gelernt und wohl behalten habe, mit den Auslegungen zusammenzustellen, indem ich für die Wahrheit desselben stehe [1]). Denn ich hatte nicht Freude, wie die Menge, an denen, die allerlei reden, sondern an denen, welche die Wahrheit lehren; auch nicht an denen, welche fremde Gebote berichten, sondern an solchen, welche diejenigen überliefern, die vom Herrn dem Glau-

[1]) *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.*

ben gegeben sind und aus der Wahrheit selber stammen. Wenn aber etwa auch jemand kam, der mit den Aeltesten Umgang gehabt, so forschte ich nach den Worten der Aeltesten: was Andreas oder was Petrus gesagt, was Philippus, was Thomas, was Jakobus, was Johannes oder Matthäus oder ein anderer von den Jüngern des Herrn; und das was Aristion und der Aelteste Johannes, die Jünger des Herrn, sagen (nämlich: erforschte ich). Daran schliesst sich jenes Höherstellen der mündlichen Ueberlieferung über die Bücher hinaus.

Aus dieser Stelle leitet Euseb die Folgerung her: Papias, der zuerst den Johannes unter den Aposteln aufzähle, nachher noch einmal einen Johannes, den Aeltesten, ausserhalb der Zahl der Apostel nenne und sogar erst hinter den Aristion stelle, unterscheide deutlich zwei Männer Namens Johannes. Es seien auch zwei Gräber in Ephesus vorhanden, deren jedes den Namen Grab des Johannes führe. Es ist freilich nicht deutlich, ob das Gräber waren, die nur unbestimmt jedes als eines Johannes Grab bezeichnet wurden, oder Gräber, deren jedes für das des Apostels Johannes gelten sollte. Aber auch mit jener Unterscheidung, die Papias selber gemacht haben soll, steht es keineswegs richtig. Auch weiss Euseb für einen solchen vom Apostel unterschiedenen Presbyter Johannes, dem schon er so gern die Apokalypse zuschieben möchte, keinen einzigen Zeugen namhaft zu machen. Auch Dionys von Alexandrien, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, ist nicht als ein solcher zu nennen; es ist nichts als reine Vermuthung von ihm, die Offenbarung, die fast unmöglich vom gleichen Verfasser wie das Evangelium stammen

könne, möge wohl von einem Johannes, aber von einem andern als dem Apostel geschrieben sein [1]). Nicht triftiger ist, was die apostolischen Constitutionen (7, 46) melden, von einem Johannes, welchen der Apostel Johannes zum Bischof in Ephesus eingesetzt habe. Das hat so wenig Gewicht als die andern ähnlichen Angaben der genannten Schrift.

Eusebius, wenn er dem Irenæus widerspricht, schöpft aus keiner Quelle als aus der Aussage des Papias selber; es fragt sich, ob er sie richtig deute. Ich freue mich, dass vor kurzem ZAHN [2]) die Auffassung der Papiasstelle, die ich schon vor Jahren nach HENGSTENBERG und LANGE entwickelt habe [3]), nur noch genauer begründet hat; dass nämlich Papias gar nicht von zweierlei, sondern nur von einem Johannes rede, dem Apostel, den er den Aeltesten nennt.

Man könnte zuerst versuchen, was Papias von den Aeltesten sagt, nach dem Sprachgebrauch des Irenæus zu deuten, der häufig seine Gewährsmänner, die Träger der Ueberlieferung von den Aposteln her, mit diesem oder einem synonymen Namen bezeichnet [4]). Er meint damit nicht gerade Presbyter im amtlichen Sinn, sondern die Männer des christlichen Alterthums [5]), die noch mit den Aposteln zusammengelebt, wir könnten es etwa wiedergeben: die ehrwürdigen Väter. Wollte man aber bei Pa-

---

[1]) Euseb. H. E. 7, 25.
[2]) Stud. u. Krit. 1866. IV. S. 649 ff.
[3]) Leben des Herrn Jesu, 1858, S. 56 ff.
[4]) adv. Hær. 2, 22, 5; 3, 3, 4; 5, 5, 1; 5, 36, 3.
[5]) ROTHE, Anfänge der chr. Kirche S. 417 ff.

pias gleichfalls nur wie bei Irenæus die Apostelschüler darunter verstehen, so ergäbe sich ein ungeschickter Sinn; er würde dann sagen: er habe von solchen, die mit Apostelschülern Umgang gehabt, erfahren, was diese aus dem Mund der Apostel berichtet; also was die Apostel gesagt, denn daran war ihm doch gelegen, das hätte er nicht einmal aus zweiter Hand von den Apostelschülern, sondern erst aus dritter von den Schülern der Schüler erfahren: wie könnte er das so hoch stellen, über die Bücher hinaus? und stünde er dann nicht minder begünstiget da, als der weit jüngere Irenæus, der in Polykarp zum wenigsten einen Gewährsmann hatte, welcher noch die Apostel selber gekannt? Ja war nicht Polykarp des Papias Genosse, somit zum wenigsten dieser eine Apostelschüler dem Papias unmittelbar zugänglich? Gehörte nicht Papias, der *ἀρχαῖος ἀνήρ*, nebst Polykarp zu den *πρεσβύτεροι*, auf die sich Irenæus beruft? Also müssen diejenigen *πρεσβύτεροι*, auf welche wiederum Papias zurückgeht, älter als seine Generation, das heisst sie müssen die Apostel selber sein. Das ist, wie auch ROTHE sieht [1]), der natürlichste, der allein natürliche Sinn jenes ersten Satzes: wer mit den ehrwürdigen Vätern Umgang gehabt, bei dem fragte ich nach den Worten der ehrwürdigen Väter, des Andreas nämlich, des Petrus und der andern Apostel. Wir werden an den Sprachgebrauch von 2 Joh. 1, 3 Joh. 1 und 1 Petr. 5, 1 erinnert.

Unter diesen *πρεσβυτέροις* des ersten Satzes haben wir also bereits einen Presbyter Johannes, den Apostel

[1]) a. a. O. S. 419.

nämlich. Es fragt sich nur: wie sollen wir es verstehen, dass im zweiten Satz noch einer des gleichen Namens aufgezählt wird? Muss der nicht eine verschiedene Person bezeichnen? Wir kehren es um und fragen: ist nicht vielmehr die Verlegenheit auf Seiten derer, die hier auf einmal *πρεσβύτερος* in einem andern Sinn als eben vorher verstehen wollen [1])? Uns dagegen löst sich die Schwierigkeit durch Beachtung des Verhältnisses der beiden Sätze, dass nämlich die indirekten Fragen *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν* u. s. w. mit *μαθητῶν* ein Ende finden, worauf mit *ἅ τε*, nicht mehr *τί*, ein neuer Satz beginnt, parallel dem *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*, zu welchem also *ἀνέκρινον* zu supplieren ist. Er hatte gesagt, er wolle geben, was er von den Aeltesten, das heisst von den Aposteln erfahren; das geschah, wie er weiter berichtet, auf zwiefachem Wege; wenn etwa auch (*καὶ*) jemand kam, der nicht selbst ein Apostel war, sondern nur mit einem solchen Umgang gehabt, so benützte er auch diese mittelbare Quelle (so begreifen wir das sonst auffallende *καὶ*); und das, was Aristion und der ehrwürdige Vater Johannes sagten, das erfragte er direkt. Der gleiche Johannes wird zweimal genannt, nicht weil zwei verschiedene Personen gemeint wären, sondern weil er zweierlei Wege namhaft macht, auf denen er an sein Ziel gelangte: mittelbar durch die Schüler der Jünger und unmittelbar durch eigenes Befragen von zween derselben. Dass er auch von andern gerne hörte, was sie aus dem Mund auch von Johannes vernommen, ist ja ganz begreiflich, wenn

[1]) z. B. WEIZSÆCKER, Untersuch. über die evang. Gesch., S. 28.

er gleich die Gelegenheit ihn selbst zu sprechen nach Kräften benützte. So steht also der Presbyter Johannes nicht als die geringste Quelle, wie Eusebius meint, am Ende, sondern das Beste hat er bis zuletzt verspart; nach der mittelbaren Kunde führt er die unmittelbaren Aussagen der beiden — wir müssen denken: palästinensischen — Jünger an; und unter diesen zuletzt den, welcher nicht nur μαθητής, sondern πρεσβύτερος war.

Diesem Verständniss entspricht auch der Unterschied der Tempora; ganz natürlich lautet es bei dem, was er von den Begleitern der Apostel erfragte: τί εἶπεν, dagegen bei dem, was er aus eigener Erkundigung berichtet: ἅ τε λέγουσιν. Man könnte sogar fragen, ob nicht dieses Präsens andeute, dass Johannes, da Papias schrieb, noch am Leben war. Absolut unmöglich wäre das nicht. Wenn Polykarp in seinem Martyrium von 86 Jahren redet, die er schon Christo diene, so führt das, falls er seine Lebensjahre meint, auf die Annahme, er sei um das Jahr 80 geboren; noch weiter zurück, wenn er die 86 Jahre von seiner Bekehrung an zählt. Auch für seinen Zeitgenossen Papias werden wir ziemlich weit zurückgehn dürfen. Seine Blüte wird von Euseb [1]) in die Zeit des Trajan verlegt; als Jahr seines Todes wird nach keineswegs unzweifelhaften Quellen c. 163 angenommen [2]). Er müsste somit gleichfalls sehr alt geworden sein. Er heisst aber auch wirklich bei Irenæus ἀρχαῖος ἀνήρ, während derselbe Kirchenvater z. B. von Justinus ganz anders re-

---

[1]) H. E. 3, 36; bei Lämmer 3, 37.

[2]) Das Nähere bei ZAHN a. a. O.

det [1]). Wenn VOLKMAR [2]) den Papias zeitlich tief herabsetzen will, weil er einstimmig Bischof genannt werde, was erst seit c. 160 denkbar sei, so hat das wenig auf sich; kommt ja doch der Titel ἐπίσκοπος schon Act. 20, 28; Phil. 1, 1 vor, und von Papias wird nichts ausgesagt, was hierarchische Begriffe der spätern Zeit in sich schlösse. Hingegen werden wir ZAHN Recht geben müssen, dass jener Unterschied zwischen εἶπεν und λέγουσιν nicht durchaus zu dem genannten Verständniss nöthige; es ist genug, anzunehmen, dass aus der erwähnten Veranlassung die Gewöhnung so zu reden sich bilden konnte; und obwohl ZAHN (S. 659) gesteht, dass wir die Zeit, da Papias schrieb, nicht wissen, so möchte er doch nicht Unrecht haben, aus dem ποτὲ, mit dem derselbe auf sein Lernen von den Aeltesten zurückschaut, zu folgern, dass er um ein ziemliches später schrieb.

Von Wichtigkeit ist nun aber besonders die Deutung, welche ZAHN (S. 669 ff.) den Anfangsworten jener Aussage von Papias gibt. Meist versteht man, als sage er hier, dass er alles, auch die λόγια, die er commentiere, aus der mündlichen Ueberlieferung entnommen habe, mit Hintansetzung des Schöpfens aus Büchern. Das lehren uns aber die Worte genauer angesehen nicht. Der Titel seines Buches sagt, er wolle ἐξηγήσεις geben, das kann heissen: Erzählungen oder auch Erklärungen der λόγια κυριακά. In dem Vorwort braucht er dafür den Ausdruck ἑρμηνεῖαι, also Auslegungen. Gegenstand derselben sind

---

[1]) adv. Hær. 4, 6; 5, 26.
[2]) Ursprung S. 59.

die λόγια, Sprüche göttlichen Charakters, wenn nicht bereits Schriften, die von solchen Sprüchen als dem Hauptinhalt benannt waren. Aber es seien einstweilen nur die Sprüche: woher hat er diese? Man meint: eben aus der mündlichen Ueberlieferung von den Aeltesten her. Aber das sagt er nicht; vielmehr verheisst er, er wolle auch das, was er von den Aeltesten gelernt, mit den Auslegungen zusammenstellen; wir haben hier wieder ein καὶ, das nicht übersehen sein will. Also: was er gibt, das sind Auslegungen zu den Herrnsprüchen, und damit verbindet er, was die Ueberlieferung ihm bietet. Aus dieser schöpft er nicht die Herrnsprüche selber, sondern nur Beiträge zur Auslegung derselben, z. B. die Geschichte des Barsabas, der Gift getrunken ohne Schaden, womit er zeigen mochte, wie sich die Verheissung Marc. 16, 18 erfüllt habe u. dgl. Nur solche Beispiele und sonstige Beiträge zur Erklärung will er lieber der zuverlässigen mündlichen Kunde entnehmen, als Büchern, worunter auch schon solche nicht selten waren, die fremde Gebote enthielten. Es wäre verkehrt, bei dieser Andeutung an die Evangelien zu denken; ganz andere Bücher sind es, die er ablehnt. Eben darum ist auch nichts dawider zu haben, dass auf die Frage: woraus schöpfte er die λόγια, die er commentieren wollte? geantwortet werde: am natürlichsten aus den Evangelien, wenn nicht gar schon: welches waren diese λόγια? Antwort: die Evangelien [1]).

---

[1]) Unser verehrter College, Herr Professor J. G. MÜLLER, macht mich auf den Sprachgebrauch schon des Josephus aufmerksam, welcher B. J. 6, 5, 4 λόγια gleichbedeutend mit ἱερὰ γράμματα braucht; ebenso stehen bei Clem. Rom. 1 Cor. 53 vgl. mit

Wir haben des Papias Aussagen über Marcus (aus des Aeltesten Mund) und über Matthäus hier nicht zu erörtern; genug, dass wir sagen können: das Schweigen des Papias über das Evangelium Johannis sollte nun das Gewicht, das ZELLER ihm beilegen wollte, ziemlich verloren haben. Kann man denn verlangen, wenn dieses echt sein sollte, so müsste uns eine Aussage des Papias darüber aufbewahrt sein? etwa gar durch ihn überliefert eine Aussage des Presbyters über sein eigenes Evangelium? Das sind unberechtigte Postulate. Dagegen hindert nichts, anzunehmen, dass unter den Quellen, woraus Papias die λόγια schöpfte, die er commentierte, auch das Evangelium Johannis war. Denn dass sich Papias mit demselben schon als Chiliast nicht hätte befreunden können [1]), das widerlegt sich ja durch einen einzigen Blick auf den Chiliasten Irenæus.

Eben dieser Kirchenvater [2]) hat uns eine Aussage aufbewahrt, die von Einigen auf Papias zurückgeführt wird. Dieser Vermuthung, für die der Beweis fehlt, bedürfen wir nicht einmal; genug, dass uns Irenæus eine eschatologische Ausführung gibt, die er von den πρεσβυτέροις empfangen habe, darunter versteht er ja die Männer jener

---

cp. 19 die Ausdrücke λογια und ἱεραὶ γραφαί parallel; im gleichen Sinn braucht Paulus Rom. 3, 2 λόγια von der Schrift A. Testaments als dem Inbegriff der Offenbarungen Gottes. Wenn nun bereits Dionys von Corinth (bei Euseb. H. E. 4, 23) die Evangelien als γραφαὶ κυριακαί bezeichnet, so ist damit nach der Analogie jener Beispiele gleichbedeutend der Ausdruck des Papias: λόγια κυριακά.

[1]) VOLKMAR, Ursprung S. 59.

[2]) adv. Hær. 5, 36, 1. 2.

Generation von Apostelschülern, zu welcher Polykarp und Papias gehörten; in dieser Ausführung kommt nun unter anderm vor: *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον*, und hierauf die Worte aus Joh. 14, 2. Das ist ein Citat aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Wenn ZELLER vermuthet [1]), es könne hier der Kirchenvater etwas von seinem Eignen eingeschaltet, oder auch der Ausspruch könne einer verlorenen ältern Schrift angehört haben, so ist das nur ein neuer Beweis, wie erfindungsreich die Verlegenheit macht, wenn es gilt, ein unbequemes Zeugniss zu beseitigen.

Was haben uns die apostolischen Väter gezeigt? Es ist nicht vieles, was uns von ihnen aufbewahrt ist, und unter diesem stammt einiges (die Briefe von Barnabas und Clemens) aus zu früher Zeit, als dass darin Zeugnisse für Johannes zu finden wären. Die meisten dieser Produkte sind noch in gewissem Sinn originaler als spätere Schriften; sie sind unendlich schwächer als die canonischen, aber sie citieren noch lange nicht so viel als die Kirchenväter. Es befremdet uns darum nicht, dass wir in einem Buch wie dem des Hermas nur ungewisse Anklänge an Johannes finden. Ignatius, wenn irgend etwas von ihm echt ist, zeugt in der Zeit Trajans für Johannes; Polykarp zum wenigsten indirekt durch Benützung des ersten Briefs und durch seinen Schüler Irenæus. Auch Papias hat I. Johannis benützt; sein Schweigen vom Evangelium berechtigt zu keiner ungünstigen Folgerung. Und von einem Altersgenossen der beiden Letztgenannten,

[1]) Theol. Jahrb. 1845, S. 595.

wenn nicht von einem der Beiden stammt das ausdrückliche Citat, das uns Irenæus aufbewahrt hat. Das ist, was wir erwarten konnten: noch wenig bestimmtes; erst Anfänge von Zeugnissen, diese aber unverkennbar, es sei denn, man wolle sie verkennen; nichts endlich, worin ein Gegenzeugniss gegeben wäre.

6. Die ältern Gnostiker und die frühste Apokryphenlitteratur.

Dass die spätern Gnostiker das Evangelium Johannis vielfach gebrauchten, nicht weil sie wahrhaft mit ihm übereinstimmten, nur weil sie das Bedürfniss empfanden, auch mit dieser wichtigen Urkunde der Kirche so gut es gieng sich abzufinden, davon ist schon früher die Rede gewesen. Jetzt fragen wir, wie sich in dieser Beziehung die ältern Gnostiker, insonderheit die Stifter der grossen Schulen verhalten haben.

Von den Gnostikern überhaupt sagt Irenæus [1]: *Tanta est autem circa evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.* Im gleichen Abschnitt redet er speciell von der Schule des VALENTIN, der einer der ältesten war, aus der Zeit Adrians; die Aussage lautet: — — *hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum.* Das wird durch eine weitere Stelle bestätigt [2], worin wir lesen, die Valentinianer

[1] adv. Hær. 3, 11, 7.
[2] Ibid. 1, 11, 9.

bedienten sich der vier Evangelien und fügten noch dazu ihr besonderes *veritatis evangelium.* Irenæus stellt den Valentin dem Marcion gegenüber, welcher mit Verwerfung der andern Evangelien sich auf den verstümmelten Lucas beschränkte. Denselben Gegensatz hervorhebend sagt Tertullian[1]) von Valentin: *integro instrumento uti videtur.* Aus dem letzten Wort sollen wir nicht etwa schliessen, als wüsste es der Berichterstatter nicht gewiss; er braucht es nur, weil er es nicht als ein rechtes *uti* erkennt[2]), oder wie er fortfährt: weil Valentin *non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit, auferens proprietates singulorum verborum;* also weil er zwar nicht die Schrift nach seinem System zuschnitt, aber sein System in Worte der Schrift einkleidete, indem er diesen die wahre Bedeutung nahm. Solches berichten die Kirchenväter.

Sie geben uns aber auch Beispiele von diesem Missbrauch. Irenæus beginnt sein Werk mit Schilderung der Lehre Valentins. Dann lässt er eine Reihe von Schriftstellen folgen, welche durch verdrehte Deutung diese Lehre unterstützen sollten; es sei ein Verfahren, sagt er[3]), wie wenn man ein Mosaikbild, das einen König vorstellte, auseinander nähme, um mit den Steinchen einen Hund oder Fuchs zu bilden. Das Gleichniss ist nicht zu hart, um die Gewaltsamkeit der Auslegung zu bezeichnen, wie sie

---

[1]) de præscr. hæret. 38.

[2]) Nach WEIZSÆCKER, Untersuchungen über die evangel. Geschichte, S. 231. Anm. 2. könnte man die Uebersetzung vorziehen: man sieht, dass er es brauchte.

[3]) adv. Hær. 1, 8, 1.

nun weiter belegt wird [1]). Unter der Reihe der also verdrehten Stellen findet sich auch das Wort: *καὶ τί εἴπω, οὐκ οἶδα*, welches an Joh. 12, 27 mahnt, ungeachtet *οὐκ οἶδα* dort nicht steht. Aber auch schon vorher, wo die Trauer der *σοφία* beschrieben wurde, *ὅτι οὐ κατέλαβε* [2]), werden wir an Joh. 1, 5 erinnert. Besonders reichlich aber strömt die Missdeutung der Schrift, wo der Versuch gemacht wird, die acht ersten Aeonen oder Urgeister aus dem Prolog des Johannes nachzuweisen [3]). Der wiederholte Gebrauch von *φησὶν* im Singular lässt hier auf Benützung einer besondern Schrift der Sekte schliessen, und die Unterschrift des Capitels zwar nicht im griechischen Text, aber in der alten Uebersetzung lautet: *et Ptolemæus quidam ita.* Sonst macht Irenæus keinen Unterschied zwischen diesem und den vorigen Capiteln, als ob dort die ältere, hier die jüngere Lehrart dargestellt wäre, sondern beides ungetheilt gibt er als die Lehre Valentins und seiner Schüler.

Die neuentdeckte Quelle, jene Philosophumena, wahrscheinlich von Hippolyt, fügt noch weitere Beispiele hinzu; 6, 35 wird dem Valentin zugeschrieben, dass er Joh. 10, 8 auf die Männer des A. T. bezogen habe; 6, 33 wird als valentinisch der Ausdruck *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* erwähnt, der wiederholt bei Johannes vorkommt; 6, 29 wird gezeigt: wie der Lehre dieses Gnostikers die falsche Anwendung eines Johanneischen Wortes zum Grunde liege: *ἀγάπη γὰρ, φησὶν, ἦν ὅλος* (nämlich Gott).

---

[1]) adv. Hær. 1, 8, 2.
[2]) Ibid. 1, 4, 1.
[3]) Ibid. 1, 8, 5.

Man sollte meinen, das alles sei sprechend genug. Gleichwohl wird ein starker Einspruch dagegen erhoben. Die Benützung von Johannes, sagen sie, komme erst bei den jüngern Schriftstellern der Schule vor, nicht schon beim Gründer, und gerade der Umstand, dass jene so gern sich des vierten Evangeliums bedienten, zeige, dass wenn dieser es nicht that, die Ursache die sei, dass er es noch nicht kannte. Aber die Philosophumena schreiben doch mehr als ein Citat geradezu dem Valentin selber zu? Freilich, belehren uns ZELLER [1]) und VOLKMAR [2]), aber der Verfasser ist darin durchaus unzuverlässig; eine Reihe von Beispielen zeigt, wie er Aelteres und Jüngeres, Sätze der griechischen Philosophen und Sätze der Gnostiker, geschweige denn die Lehre der Meister mit derjenigen der Schüler ohne alle Kritik zusammenwirft. Ptolemæus nun gehöre zu den jüngern Valentinianern; aus den ältern Schriften werde keine Stelle, die an Johannes mahne, als nur die eine *καὶ τί εἴπω οὐκ οἶδα* erwähnt; und in Bezug auf diese geht es ZELLER nicht wie der gnostischen *σοφία*, er ist nicht in Verlegenheit, was er sagen soll [3]); weil nämlich *οὐκ οἶδα* nicht bei Johannes steht, muss das Citat aus einem verlorenen aussercanonischen Evangelium entlehnt sein; eine Hypothese ohne allen Beweis. Es wäre dies das einzige nichtcanonische Citat, um so mehr auffallend, wenn wir uns erinnern, dass Irenæus zeigen will, wie seltsam die Hæretiker die Stellen aus den h. Schrif-

---

[1]) Theol. Jahrb. 1853, S. 144 ff.
[2]) Ebend. 1854, S. 125.
[3]) Ebend. 1845, S. 634.

ten gebrauchen. Auch dass nur dies eine Wort aus Johannes in Verbindung mit so vielen synoptischen und andern Sprüchen erscheint, ist nicht auffallend; das Gleiche wiederholt sich in dem früher erwähnten Brief des Ptolemæus an Flora [1]), wo neben 14 Stellen aus dem Gesetz, aus Matthäus oder aus Paulus nur eine aus Johannes citiert wird.

Dass nun die Philosophumena können Valentin mit seinen Schülern verwechselt haben, ist nicht zu leugnen; dass es müsse der Fall sein, ist von ferne nicht bewiesen. Zwar behauptet VOLKMAR [2]), die ältesten Fragmente, die uns von Valentin aufbewahrt seien [3]), zeigen, dass derselbe den Johannes nicht kannte, denn sie enthalten nur synoptische Citate. Aber wie steht es in Wahrheit? In jenen wenigen Fragmenten sind hæretische Gedanken entwickelt, und zwar so, dass nur eine Anspielung auf Matth. 5, 8 darin vorkommt, ausserdem nicht ein einziges Citat. Es wäre somit von jenen Kritikern zu fordern, sie sollten doch zuerst beweisen, mit welchem Recht sie einen solchen Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern aufstellen, auf welchen Irenæus gar nicht führt. Er bezeichnet es als Charakter der ganzen Schule, dass sie sich der vier Evangelien bediente, im Gegensatz zu Marcion, der nur den verkürzten Lukas gelten liess.

Wir müssen aber noch weiter sagen: jener Satz, dass Gott die Liebe sei, ist ein Grundgedanke des valentinischen Systems. So klingen auch die Namen der Hauptæonen,

---

[1]) Epiph. hær. 33, 3.

[2]) Ursprung, S. 152.

[3]) Clem. Alex. Strom. II, 489; GRABE, Spicil. II, 50 ff.

μονογενὴς, λόγος, ζωὴ, ἀλήθεια, χάρις, φῶς, πλήρωμα, παράκλητος, somit die Grundbegriffe, aus denen das System aufgebaut ist, am meisten an Johannes an. Man kann freilich für den und jenen dieser Begriffe eine besondere Quelle annehmen, hier das A. T., dort Philo, wiederum Paulus [1]); aber alle beisammen finden wir doch nur einmal bei Johannes und zweitens in der Gnosis Valentins. Sollte etwa gar das Verwandtschaftsverhältniss das umgekehrte sein? das System des Valentin das erste, die kirchlich temperierte Gnosis des Pseudojohannes das zweite? Also wir hätten die klare lautere Durchsichtigkeit Johanneischer Grundgedanken auf der einen Seite, die trübe Verwendung derselben zu einer mythologischen Genealogie auf der andern, und dennoch soll diese das erste sein und jene das zweite? Wir sollen hier lernen das Verhältniss zwischen Quelle und Mündung umkehren? Wer das will, der mag es; nur behaupte er nicht, dass es vernünftig sei [2]). Einer der Hauptæonen ist die ἐκκλησία, das ist doch sicher, bevor die gnostische Verwendung auch nur versucht werden konnte, ein gegebener praktischer Begriff gewesen; so waren auch die andern Namen theils in der Bibel, theils in der ältern Philosophie gegeben, und ihre Combination zum speculativen System ist durchaus das Secundäre.

Die Behauptung, das Evangelium Johannis sei nach der valentinianischen Gnosis und im Gegensatz zu ihr als eine Vereinfachung derselben entstanden, hat HILGEN-

---

[1]) So VOLKMAR, Ursprung S. 72.

[2]) Vgl. BLEEK, Einl. in das N. T. S. 226.

FELD [1]) auf die Spitze getrieben. Er findet mit Recht in I. Joh. (besonders cap. 4, 1 ff.) eine Bestreitung gnostischer Verirrungen, will aber mit Unrecht in denselben bereits das valentinische System erblicken, während wir vielmehr die ersten Anfänge der Irrlehre vor uns haben, wie auch in andern neutestamentlichen Schriften, ich erinnere nur an die Nikolaiten der Apokalypse [2]). Noch grundloser ist es, wenn HILGENFELD dem Evangelium und den Briefen Johannis einen metaphysischen Dualismus aufbürdet. Er behauptet, es seien darin zweierlei Menschen, höhere von Gott gezeugte Naturen und Kinder des Teufels, deren geistiges Wesen von Haus aus böse sei, gegen einander gestellt; die letztern stehen unter der Herrschaft des von Natur bösen Teufels, welcher die Art seines Vaters, des Lügners, des untergeordneten Weltschöpfers habe; denn das sei allein die richtige Deutung von Joh. 8, 44, zu verstehen: ihr stammt von dem Vater des Teufels, und am Ende des Verses: denn ein Lügner ist auch sein Vater (der Demiurg) [3]).

HILGENFELD wird wohl noch eine Zeitlang klagen müssen, dass ihm niemand [4]) diese Deutung abnehmen wolle. Schon im Allgemeinen ist zu sagen: zwar wird von Johannes der Ursprung des Bösen nicht erklärt, aber ebensowenig dessen Ursprünglichkeit vorausgesetzt. Dass der Teufel von Anfang sündige (1 Joh. 3, 8), will nur sa-

[1]) Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff, 1849; und: die Evangelien, 1854, S. 229 ff. 331 ff.

[2]) Vgl. die treffliche Ausführung von THIERSCH, Einige Worte über die Aechtheit der neutestamentl. Schriften. 1846, S. 42 ff.

[3]) Das Evangelium Johannis S. 169; die Evangelien S. 288.

[4]) VOLKMAR abgerechnet, Ursprung S. 76.

gen: seit Menschen von ihm wissen. Durch den Logos aber ist Alles geworden und Nichts ausser ihm (Joh. 1, 3); Gott hat die Welt geliebt (3, 16); alle Menschen gehören zuerst zur Welt, und wer Gottes Kind werden soll, muss dazu durch Glauben und Neugeburt erst die Macht empfangen (1, 12; 3, 3 ff.); dass andre durch Liebe zur Finsterniss können auf einen Punkt gelangen, wo sie nicht mehr glauben können (3, 19; 8, 43. 47), dieses selbstverschuldete Gericht der Verstockung darf nicht mit einem metaphysischen Dualismus verwechselt werden. Am meisten bodenlos ist es, wenn HILGENFELD bei Johannes den Demiurg finden will. Wohl hält der Herr den Juden vor, sie sagen von seinem Vater, den sie doch nicht kennen, er sei ihr Gott (8, 54. 55); aber das heisst nur: sie seien nicht göttlich gesinnt, nicht Gottes Kinder, haben also auch keine wahre Erkenntniss Gottes, des einzigen wahrhaftigen; in keiner Weise dagegen: ihr Gott sei ein Untergott im Sinne der Gnosis.

In welchen Widersinn vollends verwickelt er sich durch seine Auslegung von Joh. 8, 44! Wir sollen verstehen: ihr stammt von dem Vater des Teufels — im Widerspruch mit 1 Joh. 3, 10, wo von Kindern des Teufels die Rede ist und nicht von Kindern seines Vaters; im Widerspruch besonders auch mit den weitern Worten der evangelischen Stelle. Denn daselbst heisst es: und nach den Lüsten eures Vaters wollt ihr thun. Jener ist Menschenmörder von Anfang. Das kann nur von dem gesagt sein, der als der Juden Vater bezeichnet war; es ist die baare Willkür, wenn HILGENFELD nach Jener einschaltet: (der Teufel); so würde ja gar nicht mehr die böse Art der Kinder von

der bösen Art dessen, der ihr Vater ist, hergeleitet. Fängt man somit an zu übersetzen, wie HILGENFELD that, so muss man dann auch fortfahren: Jener, nämlich euer und des Teufels Vater, ist ein Menschenmörder und redet die Lüge aus seinem Eigenen; denn ein Lügner ist auch sein Vater, das wäre dann der Vater dessen, welcher des Teufels Vater ist; wir bekämen nicht nur einen Demiurgen als Vater des Teufels, sondern weiter noch einen Vater des Demiurgen. Wir sehen nicht, wie HILGENFELD, wenn er den Bogen so scharf spannen will, dieser Consequenz ausweichen kann. Sie sollte genügen, das Verkehrte des eingeschlagenen Weges zu zeigen. Sei es auch, dass der Evangelist sich sprachlich etwas unbeholfen ausgedrückt habe, gegen den Widersinn der Deutung HILGENFELDS verdient es zehnmal den Vorzug, zu verstehen: Ihr seid von dem Vater (den ihr habt), dem Teufel nämlich, und am Ende: denn ein Lügner ist er und der Vater davon, *τοῦ ψεύστου* oder auch *τοῦ ψεύδους*. Es ist wahrlich grundlos, das Evangelium für eine nachvalentinische Bildung auszugeben.

Wir können uns kürzer fassen, was BASILIDES, den Zeitgenossen Valentins betrifft. Die Philosophumena (7, 22. 27) führen von ihm Stellen an, worin ausdrücklich die Worte Joh. 1, 9 und 2, 4 citiert werden. WEIZSÆCKER [1]) hat aufmerksam gemacht, dass hier in längerm Zusammenhang Worte aus einer und derselben Schrift des Basilides citiert seien. VOLKMAR gibt dies zu [2]), aber nur um desto bestimmter zu behaupten, es

[1]) Untersuchungen über die evang. Geschichte, S. 232 f.

[2]) Ursprung, S. 71 f.

könne das keine echte Schrift des Basilides sein, sondern nur ein neues Produkt der Schule unter des Hauptes Namen. Er verweist (S. 70) auf HILGENFELDS Nachweis [1]), dass die Philosophumena uns eine spätere Umgestaltung des Systems von Basilides geben, wogegen die Urgestalt desselben bei Irenæus u. a. zu finden sei. Es läge dann etwas Aehnliches vor wie bei Marcion, dass das System ursprünglich ohne Rücksicht auf Johannes entworfen wäre, und nur der spätere Schüler (gleich dem Marcioniten Apelles) nicht umhin konnte, auch dieses Hauptevangelium zu benützen. Ich habe über diese Frage noch kein selbständiges Urtheil; wenn aber doch nicht bloss JACOBI [2]), UHLHORN [3]) u. a., sondern selbst BAUR [4]) im geraden Gegensatz mit HILGENFELD dafür halten, die Philosophumena gewähren uns den genausten Einblick in die ursprüngliche Anlage des Systems, so wird man sagen dürfen, dass der Streit zum wenigsten noch nicht ausgetragen sei. Nach VOLKMAR freilich wäre er schon durch die Art entschieden, wie das erste Citat eingeführt wird, mit den Worten nämlich: *τοῦτο, φησίν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις.* Da werde ja bereits der Kanon der vier Evangelien vorausgesetzt, was unter Adrian undenkbar sei. Aber das ist ja nicht einmal der Fall; nicht *τὸ γεγραμμένον* heisst es, sondern nur *τὸ*

---

[1]) Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff. und noch öfter, zuletzt in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1862, S. 452 ff.

[2]) Basilidis philosophi gnostici sentent. Berol. 1852.

[3]) Das Basilidianische System, Göttingen 1855.

[4]) Theol. Jahrb. 1856, S. 121 ff. und noch Drei erste Jahrhunderte, 2te Ausg. 1860, S. 204 ff.

λεγόμενον, und weder Zahl noch Namen der Evangelien werden genannt, nur angedeutet, dass derselben mehrere waren, was ja doch jedenfalls für die Zeit Adrians niemand in Abrede stellt. Es sind Worte der Anführung ganz ähnlich denen, die uns bei Justinus so häufig begegnen. Also steht nichts im Wege, dass sie von Basilides selbst gebraucht sein können.

Aus Schriften sodann der Naassener und der Peraten werden in den Philosophumena zahlreiche Stellen angeführt, in denen unwidersprechlich das Evangelium Johannis citiert ist; von den erstern ist Philos. 5, 6. 9 die Rede; da wird Joh. 1, 3. 4 angeführt und andere Stellen aus Joh. 4. 5. 6. 10; daran schliessen sich in Philos. 5, 12. 16. 17. die peratischen Citate, nämlich von Joh. 3, 14. 17 und andern Stellen aus Joh. 1 u. 8. Die beiden Sekten sind Zweige von der Partei der Ophiten. Der Name der ersten, von נחש stammend, ist sogar gleichbedeutend mit Ophiten, Schlangenbrüder; die zweiten nennen sich Peraten als solche, die allein wissen περᾶσαι τὴν φθοράν (Phil. 5, 16).

VOLKMAR [1]) lässt TISCHENDORF hart an, dass er diese beiden Sekten zu den ältesten Gnostikern zähle. Dieses schwere Unrecht begeht auch BAUR [2]). HILGENFELD dagegen steht zu VOLKMAR und bezeichnet es [3]) als ein unglückliches Vorurtheil, wenn manche [4]) meinen, die

[1]) Urspr. S. 69.

[2]) Drei erste Jahrh. 2te Ausg. S. 192.

[3]) Zeitschrift 1862, S. 440 ff.

[4]) MÖLLER, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche, Halle 1860, u. a.

Philosophumena geben uns die ursprüngliche Form der ophitischen Lehre. Wenn aber auch LIPSIUS [1]) Recht behalten sollte, dass uns Irenæus die ältere Gestalt derselben vorführe, so anerkennt er doch selber [2]) eine Mannigfaltigkeit, und nichts hindert uns zu sagen: eine früh entwickelte Mannigfaltigkeit der ophitischen Meinungen. Hippolyt jedenfalls muss seine Naassener und Peraten für die ältesten Gnostiker gehalten haben, denn er beginnt mit ihnen seine Erörterung der gnostischen Systeme. VOLKMAR freilich legt Gewicht darauf, dass Hippolyt in der frühern Schrift, die er um 200 verfasste, noch nichts von ihnen gesagt, also erst später sie kennen gelernt habe. Das ist aber möglich, ohne dass die Sekten selber nothwendig erst jünger wären; ja eine Stelle, die von den Peraten handelt [3]), sagt ausdrücklich: *ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία.* Darin sieht ZELLER [4]) nur die Behauptung der Sekte, aus älterer Zeit zu stammen; es ist aber wenigstens eben so natürlich, aus jenen Worten zu entnehmen, dass wirklich die Sekte schon lange vorhanden war, dass es aber wegen ihrer Geheimthuerei dem Verfasser erst vor kurzem gelungen war, eine Schrift derselben aufzutreiben. Wenn Origenes dem Celsus vorwirft (6, 28), dass er den Christen Lehren aufbürde, die vielmehr dem Ophianer Euphrates zur Last fallen, so muss ihm dieser Gnostiker für einen der ältern

---

[1]) Der Gnosticismus, Leipzig 1860; und Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1863, S. 410 ff.; 1864, S. 37 ff.

[2]) Zeitschr. 1864, S. 54.

[3]) Philos. 5, 12. vgl. mit cap. 18.

[4]) Theol. Jahrb. 1853, S. 147.

gegolten haben. Es liegt aber nahe, darin den Peraten Euphrates wieder zu erkennen, von welchem die Philosophumena reden (4, 2; 5, 13 u. a.). Also auch in Betreff dieser ophitischen Sekten liegt die Sache so, dass ihre Schriften eine Reihe unleugbarer Citate aus Johannes enthalten; was man bestreitet, aber ohne hinreichenden Grund bestreitet, ist nur das Alter dieser Schriften.

Anders steht es mit MARCION, der im ersten Jahr des Antoninus Pius auftrat [1]). Von ihm behauptet VOLKMAR [2]) mit andern, er hätte müssen, wenn ihm schon unsere vier Evangelien vorgelegen hätten, den Johannes zu seinem Evangelium wählen anstatt des so viel mehr judaisierenden Lukas; dass er es nicht that, zeige, dass er ihn noch nicht kannte. Das ist aber eine Behauptung, die sich einseitig nur auf diejenigen Stellen des Johannes stützt, welche von Marcion etwa nach seinem Sinn konnten gedeutet werden, und darüber die Johanneischen Grundanschauungen zurückstellt, die dem Gnostiker tief zuwider sein mussten. Nun mochte aber eine Verstümmelung im Sinne Marcions eher noch mit Lukas versucht werden, als mit der Evangelienschrift, die vor allen andern aus einem Guss ist.

Den Ausschlag gab jedoch ein anderer Grund, welchen wir durch das, was Tertullian berichtet, kennen lernen. Derselbe sagt (adv. Marc. 4, 3): *Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recte incedentes ad veritatem evangelii, simul*

---

[1]) VOLKMAR, Ursprung, S. 90.
[2]) Ebend. S. 76.

et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quæ propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Wir fügen gleich dazu die andere Stelle de carne Christi 2: *Qui cum fuisses (christianus), excidisti rescindendo, quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola.* Hier beruft sich also Tertullian auf einen Brief des Marcion selber, worin derselbe zugestehe, dass er früher den Christenglauben getheilt habe, den er jetzt verwerfe. In der ersten Stelle aber werden wir näher unterrichtet, dass es der Missbrauch von Gal. 2 war, mittelst dessen Marcion die Judenapostel als Verfälscher der Wahrheit bezüchtiget und demgemäss ihre Evangelien verworfen habe, sei es dass sie ihnen direkt oder nur ihren Schülern zugeschrieben wurden. Wir denken dabei in erster Linie an Matthäus und Johannes, in zweiter an das Evangelium des Markus, der als des Petrus Dolmetscher galt; und auch des Paulusgehilfen Lukas Evangelium wollte Marcion nicht anders zulassen, als nachdem es von judenchristlichen Zuthaten gereinigt sei.

Diese nächstliegende Auffassung ist freilich mannigfach bestritten worden. ZELLER [1]) wollte unter jenen Evangelien, die unter dem Namen von Aposteln erschienen seien, diejenigen des Petrus, des Thomas, des Matthias, des Bartholomäus, oder das judenchristliche Evangelium nach den zwölf Aposteln verstehen. Das ist grundlos genug. Tertullian wenigstens hat nicht daran gedacht, denn

[1]) Theol. Jahrb. 1845, S. 630.

adv. Marc. 4, 2 redet er deutlich von unsern vier Evangelien, deren zwei von Aposteln, zwei von Apostolikern verfasst seien; die und keine andern wird er also auch Cap. 3 im Sinne haben. Ja die Stelle Gal. 2, die Marcion missdeutete, liess sich, wenn wir an V. 9 denken, namentlich auf Petrus und Johannes anwenden, auf diesen als Verfasser des vierten, auf jenen als Gewährsmann des zweiten Evangeliums.

Aber wenn das auch die Meinung Tertullians wirklich wäre, so soll die Wahrheit der Thatsache nur um so zweifelhafter sein. VOLKMAR [1]) findet es unverantwortlich, dass man nach RITSCHL [2]) noch wage, daran festzuhalten. Es ist ja wahr, der geistvolle Kirchenvater vergisst in der Leidenschaft seiner Polemik manchmal der nüchternen Kritik und zieht Consequenzen auf eigene Rechnung. Ist das aber wirklich auch hier der Fall? RITSCHL behauptet es; wenn Marcion die Judenapostel beschuldige, sie haben das Evangelium verfälscht, so meine er das Evangelium als Lehre, nicht wie Tertullian verstehe: diese oder jene Evangelienschrift. Wenn daher auch mit Verwerfung der herrschenden Lehrweise zugleich die Documente, welche die Lehre enthielten, fallen mussten, so sei es doch von Tertullian schief dargestellt und nichts als ein arges Missverständniss von seiner Seite, wenn er behaupte, dass Marcions Hauptabsicht die Verwerfung der Documente, das Verdrängen der andern Evangelien durch sein Evangelium gewesen sei. Auch in seinem Brief habe Marcion

---

[1]) Urspr., S. 78.

[2]) Evangelium Marcions, Tüb. 1846, S. 24 f. 32.

nichts weiteres ausgesagt, als dass er früher der katholischen Kirche angehört habe, und nur Tertullian habe hineinerklärt, Marcion habe früher auch die Evangelien angenommen.

Wir dürfen nicht vergessen, dass RITSCHL, als er jene Auslegung gab, aufs höchste beflissen war zu beweisen, es stehe keineswegs so, wie Tertullian, Irenæus und Epiphanius einstimmig berichten, dass nämlich Marcion das Evangelium des Lukas verstümmelt habe, sondern dieses sei eine spätere Erweiterung des von Marcion gebrauchten Evangeliums. Hat nun in dieser Hauptsache Tertullian gegen RITSCHL Recht behalten, wie dieser später besonders auch nach VOLKMARS Untersuchungen bekannte, so wird wohl auch in der besondern Beziehung sein Urtheil einer Revision bedürftig sein. In der That, mag sonst Tertullian oft genug überführt werden, kritiklos oder leidenschaftlich in seinen Behauptungen gewesen zu sein, hier ist zu diesem Vorwurf kein Grund vorhanden. Er beruft sich ja auf ganz bestimmte Aeusserungen Marcions, welcher gestützt auf Gal. 2 die Evangelien der Judenapostel verwarf. Das ist nicht nur Sache der blossen Vermuthung; es muss ihm das Urtheil Marcions über unsre Evangelien vorgelegen haben. Und auch in der Stelle de carne Christi 2 will der Ausdruck: du hast abgeschnitten, was du früher glaubtest, nicht bloss sagen: du hast deinen frühern Christenglauben verleugnet, sondern auch hier führt der Zusammenhang weiter auf die evangelischen Berichte. Im gleichen Capitel mit jener Berufung auf Marcions eigenen Brief steht der Vorwurf, dass derselbe die Kindheitsgeschichten nach Lukas und die-

jenigen nach Matthäus bestreite; jener entledigte er sich durch Verkürzung des Lukas, dieser, indem er den ganzen Matthäus verwarf; Tertullian fasst beides in den Worten zusammen: *tot originalia instrumenta delere ausus es, ne caro ejus probaretur. — Ergo quod erat traditum rescindens, quod erat verum rescidisti.* Nach allem bleibt es das natürliche Verständniss der Angaben Tertullians, dass Marcion in unberechtigter Anwendung von Gal. 2 die Evangelien der Urapostel, darunter auch dasjenige des Johannes, weil darin die Wahrheit verfälscht sei, verworfen habe. Darin liegt das Zeugniss, dass Marcion dieselben in der Kirche vorfand, und zwar anerkannt als Schriften derselben Apostel, denen sie allgemein zugeschrieben wurden. Dem steht nichts im Weg als das allgemeine Vorurtheil, so frühe könne und dürfe namentlich das Evangelium Johannis nicht bezeugt sein [1]).

Mit den häretischen Kreisen steht in naher Verwandtschaft die Apokryphenlitteratur. Nur mit einem Wort berühre ich das räthselhafte *κήρυγμα Πέτρου*, worüber man um so mehr Vermuthungen aufstellen kann, je weniger uns darüber ausser den dürftigen Notizen des Clemens Alexandrinus und des Origenes bekannt ist. In einem Fragment davon, das uns der erstere aufbewahrt hat [2]), wird der Herr unter anderm *νόμος καὶ λόγος* genannt. An das Evangelium Johannis als an die Quelle zu denken, wird uns nahe gelegt, wenn wir uns an die Pseudo-

---

[1]) Vgl. BLEEK, Einleitung, S. 131; WEIZSÆCKER, Untersuch. S. 231.

[2]) Strom. I, 427. ed. Potter.

clementinen erinnern. SEMISCH [1]) urtheilt anders darüber. Er sieht darin nichts als einen Ausfluss aus Jesaj. 2, 3. Doch das nur beiläufig.

Wichtiger sind für uns die sognannten Acta Pilati. Justinus Martyr nämlich sagt zweimal [2]), es könne die Wahrheit der evangelischen Botschaft erhärtet werden *ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*, aus den unter Pilatus verfassten Akten. Tertullian [3]) geht noch weiter und schreibt deren Abfassung dem Pilatus selber zu; *pro sua conscientia Christianus* habe er dem Kaiser das Geschehene gemeldet. Nun hat TISCHENDORF nach alten Handschriften die erste Hälfte der später Evangelium Nicodemi genannten Schrift besonders herausgegeben und zwar unter dem in den Handschriften bezeugten Titel Acta oder Gesta Pilati [4]). Diese Schrift, offenbar das Machwerk eines Christen, haben wahrscheinlich die beiden Kirchenväter im Auge. Nun aber setzen ihrerseits diese Acta durchweg das Evangelium Johannis voraus. Nicodemus, von dem nur Johannes erzählt, spielt darin eine wichtige Rolle; und sonst noch ziehn sich zahlreiche Benützungen des Johannes durch das Ganze hindurch.

Aber man wendet ein [5]), das könne auf einer spätern Ueberarbeitung beruhen, denn Tertullian z. B. führe als Inhalt der Acta nur solches an, was aus den Synoptikern stamme. Das ist wahr, es sei denn, dass man

---

[1]) Die Denkwürdigkeiten Justins, S. 182.
[2]) I. Apol. 35. 48.
[3]) Apol 21.
[4]) Evang. apocr. Lips. 1853.
[5]) z. B. VOLKMAR, Ursprung, S. 82.

demjenigen, was Tertullian als Inhalt der Acta bezeichnet, durch weiteres Zurückgehn in seinem Text einen grössern Umfang gebe, wozu wir jedoch schwerlich berechtigt sind. Aber zugegeben, dass Tertullian zufällig nur Synoptisches berührt, was will das heissen, wenn doch der ältere Justin ein anderes Verhältniss zeigt? Es ist ja gewiss, die dreierlei Texte, die TISCHENDORF mittheilt, beweisen es, dass dieses Apokryphum wie andere vielfach mit grosser Licenz bearbeitet ward. Aber es ist doch sehr beachtenswerth, dass die drei verschiedenen Recensionen, die uns TISCHENDORF vorführt, in manchem abweichend, darin übereinstimmen, dass sie Cap. 8 die Auferweckung einzig des Lazarus und keines andern Todten erzählen. Nehmen wir hinzu, was TISCHENDORF nachgewiesen hat [1]), in welchem Ansehn ununterbrochen die Acta Pilati auch später noch standen, so haben wir einen Kern derselben als uralt zu erkennen, und als zu diesem Kern gehörig auch das genannte Cap. 8. Denn nur darauf kann sich Justin beziehen, wenn er (I. Apol. 48) unter den von Jesaja geweissagten, von den Acta bezeugten Wundern auch Todtenerweckungen nennt (*καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται*).

HILGENFELD hat [2]) die Hypothese aufgestellt, in den ursprünglichen Acta sei von der Tochter des Jairus und vom Jüngling zu Nain die Rede gewesen, die Erwähnung des Lazarus sei erst später eingeschaltet worden; und noch 1865 [3]) hat er behauptet, dem Justinus haben nach-

---

[1]) Ev. apocr. p. LXII sqq.

[2]) Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins u. s. w. Halle 1850, S. 173.

[3]) Zeitschrift, S. 341.

weislich andere Acta Pilati vorgelegen, als die auf uns gekommenen. Aber sein Verfahren besteht hier durchgängig darin, dass er die Hinweisung Justins auf jene Acta weiter ausdehnt und sie auf Aussagen bezieht, die sich in unsern Acta freilich nicht finden, von denen aber auch Justin in den fraglichen Stellen nicht sagen wollte, sie stünden darin. In der einen Stelle nämlich (I. Apol. 35) bezieht sich das Citat auf die unmittelbar vorher erwähnten Vorgänge, die in den Acta wirklich erzählt sind, und HILGENFELD hat Unrecht, noch Früheres herbeizuziehen, das in den Acta fehlt; in der andern (I. Apol. 38) sagt Justinus selber kein Wort von den Acta, und es ist nur HILGENFELD, der auch jene Stelle darauf bezieht, um sodann den Inhalt derselben in unsern Acta zu vermissen. Vollends willkürlich ist es, wie HILGENFELD decretiert, es seien zuerst zwei andere Todtenerweckungen im Text gestanden und durch die Erweckung des Lazarus nicht etwa ergänzt, das begriffe sich, sondern geradezu hinausgedrängt worden. Gewiss mit vollem Grund sagt RITSCHL [1]), er sehe sich ausser Stande, dieser Operation zu folgen, welche die Quellen erst erfinde, aus denen Justin geschöpft haben solle. Es wird bei RITSCHLS Urtheil bleiben, dass die Acta Pilati für das Evangelium Johannis in einer Weise zeugen, die keineswegs zu verachten ist. Schreibt Justin gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, liegen ihm bereits die Acta vor, haben diese schon den Stoff der synoptischen Geschichtserzählung zusammen mit dem

[1]) Theol. Jahrb. 1851, S. 507.

der Johanneischen verarbeitet, so führt das, wie RITSCHL sagt [1]), auf die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon feststehende Vierzahl kirchlicher Evangelien.

Was ist nun also das Ergebniss unserer Betrachtung der Gnostiker und der ältesten apokryphischen Litteratur? Wir sahen, wie es bei Valentin, bei Basilides, bei den Naassenern und den Peraten hiess: Hippolytus kann die Schüler mit den Meistern verwechselt haben; die Citate aus Johannes können spätern Schriften jener Sekten entnommen sein; oder bei den Acta Pilati: die Redaktionen, die wir haben, können jüngere Bearbeitungen sein. Es ist aber doch fatal, dass die gleiche Taktik bis zur Abnutzung oft wiederholt werden muss; und erst noch will sie das eine Mal weniger als das andere zureichen, um jene Möglichkeit auch nur wahrscheinlich zu machen. Bei Marcion vollends müssen die Aussagen Tertullians trotz aller Bestimmtheit und aller Berufung auf Marcion selber mit der grössten Ungerechtigkeit beseitigt werden. Das alles der vorgefassten Meinung zu lieb: es darf sich nun einmal kein Zeugniss für das Evangelium Johannis in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden.

Wir unsrerseits, die wir uns dieser Voraussetzung nicht gefangen geben, sehen das Gleiche, was die apostolischen Väter uns zeigten, nur noch bestimmter durch die überlieferten Reste der ältern Gnosis und durch die apokryphische Litteratur bestätigt: dass nämlich das Evangelium Johannis von den Häretikern wie von den Vätern der Kirche als vorhanden und anerkannt vorausgesetzt

[1]) a. a. O. S. 508.

wird. Was vom Schluss des Jahrhunderts rückwärts bis zu Tatian unanfechtbar gewiss war, das ist uns vom Anfang des gleichen Jahrhunderts bis gegen die Mitte hin immer deutlicher als bezeugt erschienen, in einer Weise zwar, die dem Zweifel noch einigen Spielraum liess, doch hier und da so, dass nur gewaltsame Künstelei im Dienste der Voreingenommenheit die Zeugnisse beseitigen konnte. Es fragt sich nun hauptsächlich: gibt es einen Schlussstein, der die von beiden Seiten ausgehenden Ansätze zum festen Gewölbe zusammenfasse? Diese Frage dürfen wir bejahen.

7. Justinus Martyr.

Von den Schriften des Märtyrers JUSTIN werden wir nur die unzweifelhaft echten benützen, die beiden Apologien nämlich und den Dialog mit dem Juden Tryphon. Der Brief an Diognet, der von manchen dem Justin zugeschrieben wurde, kann schwerlich von ihm verfasst sein. So viel schöner die Sprache des Briefes als diejenige der echten Schriften Justins, so ungleich sind auch einige Grundanschauungen hier und dort. Von den Heiden weiss der Verfasser des Briefes nur zu sagen, dass sie Holz und Stein und Metall anbeten (cap. 2); den Juden legt er es zur Last, dass sie Gott opferten, als ob er etwas bedürfe (cap. 3); sein Urtheil in beiden Stücken ist kurz und sauber, aber oberflächlicher als dasjenige des Märtyrers. Wann der unbekannte Verfasser geschrieben habe, ist ungewiss. Er nennt sich selber *ἀποστόλων μαθητής* (cap. 11), aber in einem Gegensatz, der uns zeigt: wir sind durch

nichts genöthigt, aus diesen Worten ein persönliches Bekanntsein mit irgend welchem Apostel zu entnehmen. In Cap. 7 bezeichnet er Jesum als den heiligen Logos, vom Himmel gesandt, der selbst der Künstler und Werkmeister der Welt sei, der die Welt liebe und nicht richte; in Cap. 11 kehrt die Bezeichnung Logos wieder, und damit wechselt Cap. 10 die Benennung: μονογενὴς υἱός. Das sind Aussprüche, die auf Joh. 1 und 3, 16. 17 zurückgehn. Weil aber die Zeit der Entstehung des Briefes unsicher ist, können wir auch nicht bestimmen, von welchem Gewicht diese Zeugnisse seien.

Die Abfassung der grossen Apologie Justins pflegte man herkömmlich auf das Jahr 138 zu bestimmen, geleitet durch die Zuschrift an die Regenten, worin Marc Aurel noch nicht als Cäsar, geschweige denn als Mitregent bezeichnet sei. Nun bekam derselbe jenen Titel 139 und wurde 147 zum Mitregenten ernannt. Es scheint mir aber VOLKMAR völlig im Rechte zu sein, wenn er [1]) jene Annahme bestreitet. Ich möchte nicht entscheiden, ob eine Corruption der Adresse müsse angenommen werden, oder ob es genug sei, zu erinnern, wie so leicht ein Schriftsteller, der im Kanzleistyl unerfahren ist, in solchen Dingen Verstösse begeht. Aber im Text der Apologie selber sind der Beweise genug vorhanden, dass sie erst später geschrieben ist. In Cap. 2. 3. 14. 68 erscheint Marc Aurel als Mitregent; in Cap. 46 heisst es: Christus sei vor 150 Jahren geboren, was jedenfalls besser zu einer Abfassung im Jahr 147 passt (150 Jahre nach dem Tode Herodis) als

[1]) Zuerst Theol. Jahrb. 1855, S. 227 ff. 412 ff.

wenn 138 festgehalten würde, wobei man sich mit der Annahme einer runden Zahl nur übel zu helfen sucht. Besonders aber geht aus Cap. 26 hervor, nicht nur dass Marcion bereits Aufsehen gemacht hat, sondern auch dass Justin ihn schon in einer vor der Apologie verfassten Schrift bekämpft hat. Marcion aber ist, wie aus einer neu herausgegebenen morgenländischen Schrift über Mani hervorgeht[1]), selber erst im ersten Jahr des Antoninus Pius (138) aufgetreten. Also kann schwerlich schon die zweite Gegenschrift des Justin dem gleichen Jahr angehören. Es ist ganz ansprechend, wenn VOLKMAR annimmt[2]), Justin habe seine Schrift den Kaisern eingegeben, da die neunte Säcularfeier der Gründung Roms begangen wurde.

Die zweite kleinere Apologie sodann, auch das scheint mir VOLKMAR siegreich erwiesen zu haben, wurde kurz nach Beendigung der ersten in Folge einer besondern Veranlassung geschrieben und als Beilage zur ersten zugleich mit derselben eingegeben. Es wäre schwer zu begreifen, wie Justin hätte können, was er in der zweiten Apologie mehr als einmal thut (cap. 6. 8), auf Stellen der ersten mit einem einfachen *ὡς προέφημεν* zurückweisen, wenn die beiden Schriften durch eine Reihe von dazwischenliegenden Jahren geschieden wären. Doch haben wir das für unsern Zweck nicht weiter zu verfolgen. Der Dialog endlich ist jedenfalls später als die grosse Apologie verfasst.

---

[1]) VOLKMAR, Ursprung, S. 89 f.
[2]) Ebend. S. 155.

Bekanntlich nun pflegt Justin sich auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* zu berufen, wenn er über Worte und Thaten Jesu Mittheilungen macht. Man könnte meinen, schon dieser Titel weise uns auf eine von unsern Evangelien verschiedene Quelle hin. Doch schwindet dieser Schein, sobald wir im weitern Umfang seines Sprachgebrauchs gedenken. Er schreibt seine ersten Schriften für heidnische Leser; daraus erklärt sich seine Anbequemung an die ihnen geläufige Redeweise. So bezeichnet er die jüdischen Christen mit dem Namen *βάρβαροι* (I. Apol. 5); so nennt er die Taufe nicht *βάπτισμα*, sondern *λουτρόν* (cap. 61): nicht vom *ἐπίσκοπος* redet er, sondern vom *προεστώς* (cap. 65); er erklärt die Worte *ἀμήν* und *γέεννα* (cap. 65 und 19); er erläutert, welchen Sinn bei den Christen die Ausdrücke *ἀδελφοὶ* oder *ἔθνη* haben (cap. 65 und 53); den Tag des Herrn bezeichnet er mit dem astrologischen Ausdruck *ἡλίου ἡμέρα* (cap. 67). In diesen Zusammenhang gehört es, dass Justin die Evangelien als *ἀπομνημονεύματα* einführt. Seine heidnischen Leser hätten so wenig verstanden, was *εὐαγγέλια* bedeute, als wir, wenn uns zum ersten Mal gesagt würde: das und das steht in den guten Botschaften. Darum brauchte er den Ausdruck, der an Xenophons Memorabilien des Socrates erinnerte, und der am genausten von CREDNER [1]) erklärt wird: aus der Erinnerung niedergeschriebene Aufzeichnungen der Apostel, das ist der Sinn der Bezeichnung; oder nach Papias zu reden: *ὅσα ἀπεμνημόνευσαν.* Zur Erklärung aber wird dann etwa beigefügt: *ἃ καλεῖται*

[1]) Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften, I (1832), S. 105.

εὐαγγέλια (1. Apol. 66). Somit liegt im Titel nichts, das uns von unsern Evangelien ablenken würde.

Was dann weiter den Inhalt der Citate betrifft, so sind die meisten von der Art, dass wir durchaus an unsre Evangelien erinnert werden, vorzüglich an Matthäus und Lukas; die wenigsten aber stimmen mit dem uns geläufigen Texte wörtlich überein; es sind freie Citate, wie man sie aus dem Gedächtniss macht, gar oft die Mitte zwischen Matthäus und Lukas haltend. Nur weniges geht über die Grenzen unserer Evangelien entschieden hinaus. Darauf gestützt hat zuerst STROTH (1777) die Behauptung aufgestellt: Justin benütze nicht unsre Evangelien, sondern das der Hebräer; eine Hypothese, deren Spur noch lange in den verschiedensten Variationen verfolgt ward; bis ihr SCHÜTZ (1812), WINER (1819), OLSHAUSEN (1823) u. a. für einstweilen ein Ende machten. CREDNER hat sie dann 1832 [1]) wieder aufgefrischt und mit vielem Scharfsinn neu zu begründen gesucht.

Seine Gründe sind der Hauptsache nach folgende. Fast keine Citate bei Justin stimmen ganz mit unserm Text des Matthäus oder Lukas überein. Manche der Abweichungen aber kommen in mehrfacher Wiederholung vor, so dass man auf die Annahme geführt wird, er schöpfe aus einer andern Quelle. Diese Vermuthung wird durch die weitere Wahrnehmung befestigt, dass eine Anzahl solcher Citate, die von unsern Evangelien abweichen, sich gleichmässig auch in andern Schriften finden, in Fragmenten aus der gnostischen Litteratur und besonders in

[1]) In der eben erwähnten Schrift.

den pseudoclementinischen Homilien. Das alles führt darauf, anzunehmen, dass Justin ein ausserkanonisches Evangelium benützt habe, und zwar ein judenchristliches, dem wohl auch diejenigen Züge entstammen, welche ganz über die Grenzen unserer Evangelien hinausgehen. Es ist nicht zulässig, diese Züge aus der mündlichen Ueberlieferung abzuleiten, denn Justin sagt ausdrücklich [1]), er entlehne seine Nachrichten alle nur aus geschriebenen Evangelien; er war also der Meinung, in diesen sei alles enthalten. Dieses Evangelium, die Hauptschrift, welche Justin benützte, ist das Evangelium Petri, eine von den Recensionen des Hebräerevangeliums.

Man ist auf den Beweis gespannt, und der ist wahrlich schwächer, als man erwarten sollte. Die Hauptstelle ist ihm c. Tryph. 106, wo von der Aenderung des Namens Simon in Petrus geredet und dann hinzugefügt wird: das sei geschrieben *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ*. CREDNER will nicht zugeben, dass hier das *αὐτοῦ* gegen allen sonstigen Gebrauch des Justinus gedeutet werde: sc. *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Auch sei keine Ursache, die Lesart in *αὐτῶν* oder sonstwie zu verändern, sondern *αὐτοῦ* meine *Πέτρου*, und das sei hier um so mehr festzuhalten, da die Beilegung des Namens Petrus um so besser bezeugt erscheine, wenn Justin sich auf des Petrus eigene Memorabilien berufe. Die Eigenthümlichkeit dieses Petrusevangeliums erkennt CREDNER weiter in der Behauptung Justins (c. Tryph. 103), es sei Jesu, da ihn die Feinde er-

[1]) I. Apol. 33: *οἱ ἀπομνημονεύσαντες τὰ πάντα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Credner S. 220.

griffen, auch nicht ein Mensch zu Hilfe gekommen. In seiner Hauptquelle sei also der Schwertschlag des Petrus weggelassen gewesen, offenbar um den Petrus zu schonen. Diese Schrift, aus welcher Justin vornehmlich schöpfe, sei auch die Hauptquelle der Citate in den pseudoclementinischen Homilien; und das sogenannte Diatessaron Tatians (von welchem wir früher sprachen) sei nichts anderes als dieses Petrusevangelium. Serapion, um 190 Bischof von Antiochien geworden, melde, dass er in seiner Gemeinde das Evangelium Petri fand, es zuerst erlaubte, nach einer nähern Untersuchung aber verbot, weil es zwar das meiste richtig enthalte, aber doch einige den Häretikern günstige Zusätze beigefügt habe [1]). Diese Beschreibung stimme völlig zu der Beschaffenheit der Evangelienschrift, auf die wir durch die Citate Justins geführt werden. CREDNER weist nämlich dieser Schrift alles zu, was in jenen Citaten das Ansehen einer Combination aus Matthäus und Lukas hat, und ausserdem die paar unkanonischen Züge. Neben diesem Petrusevangelium sei für den Märtyrer nur noch der Gebrauch des Lukas zweifellos nachzuweisen (c. Tryph. 103).

CREDNERS Argumente sind durch BINDEMANN [2]) und noch ausführlicher durch SEMISCH [3]) bestritten worden, und schwerlich werden unbefangene Leser urtheilen, dass es HILGENFELD [4]) gelungen sei, auch nur das Gleichge-

---

[1]) Euseb. H. E. 6, 12.

[2]) Stud. u. Krit. 1842, II. S. 355 ff.

[3]) Die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, 1848.

[4]) Kritische Untersuch. üb. die Evangelien Justins u. s. w. 1850.

wicht zu Gunsten CREDNERS wieder herzustellen. BINDEMANN und SEMISCH haben die Art verglichen, wie Justin theils Classiker theils die LXX benütze, und haben erwiesen, dass ganz ähnliche Freiheiten auch darin wiederkehren, wie es eben dem Citieren aus dem Gedächtniss eigenthümlich sei. Wo Justin, wie im Dialog, mit der Sylbenstecherei eines Juden zu thun hat, da hält er sich begreiflich in der Regel genauer an den gegebenen Text, doch auch da begegnen uns bisweilen die freisten Abweichungen und namentlich Combinationen verwandter Texte [1]).

Die beiden Bestreiter CREDNERS haben ferner die verschiedenartigen Abweichungen der Citate vom Urtext classificiert und gezeigt, wie bald Erweiterung, bald Verkürzung, bald Mischung paralleler Texte sich psychologisch ganz gut verstehen lasse, und wie es ebenso begreiflich sei, dass eine solche Umgestaltung, wenn sie sich einmal gebildet, im Gedächtniss hafte und daher auch wiederholt vorkomme. RITSCHL [2]) hat als wichtiges Element zur Erklärung solcher Wiederkehr den Einfluss oft wiederholter mündlicher Predigt geltend gemacht. An einer reichen Sammlung von Parallelen aus den verschiedensten Kirchenvätern bis auf Epiphanius herab, wo an ausserkanonische Quellen nicht zu denken ist, hat es besonders SEMISCH [3]) nicht fehlen lassen.

Die Art sodann, wie CREDNER auf jenes *πάντα* in I. Apol. 33 Gewicht legt, was auch HILGENFELD wieder-

[1]) S. SEMISCH, S. 239 ff. 333 ff.
[2]) Theol. Jahrb. 1851, S. 492.
[3]) S. 218 ff. 328 ff.

holt gethan hat[1]), wird mit vollem Recht als pedantische Uebertreibung verworfen[2]). Es bleibt ja wahr, was der Märtyrer sagt, die Apomnemoneumata sind die Quellen, aus denen er alles entnimmt, was den Erlöser betrifft, nämlich alles der grossen Hauptmasse nach. Aber damit ist doch wahrlich nicht ausgeschlossen, dass er hier und da einen Zug mittheilt, der sich in seinem Gedächtniss jener Hauptmasse angeschlossen hatte, sei es aus der mündlichen Ueberlieferung, sei es aus einer apokryphischen Schrift, ohne dass darum diese in seiner Schätzung den Apomnemoneumata gleich stand, die sonntäglich in der Kirche gelesen wurden. In der fraglichen Stelle der Apologie, wo jenes *πάντα* steht, sind durchaus nur Stücke der synoptischen Evangelienbotschaft vorangegangen. Es wäre ein Anderes, wenn auch nur ein Zug aus einer apokryphischen Quelle hier beigemischt wäre.

VOLKMAR gehört nicht zu den Schriftstellern, die jenes *πάντα* so übertrieben pressen. Er nimmt mit andern an[3]), ich bin überzeugt, mit vollem Recht, dass mehr als ein Zug, der in unsern Evangelien nicht zu finden ist, von Justin hinzugefügt sei, zum Theil in Folge der Anwendung von Prophetensprüchen, zum Theil nur sonst als Ergebniss seiner Exegese.

Zeigt schon das bisher Gesagte, wie wenig sicher die Annahme ist, dass sämmtliche Abweichungen von unsern Evangelien auf eine andere schriftliche Quelle zurückgehn

---

[1]) Noch Theol. Jahrb. 1852, S. 407, wenn auch ein wenig gemildert.

[2]) z. B. von SEMISCH, S. 404.

[3]) Ursprung, S. 124 f.

und vollends alle auf eine und dieselbe Quelle, so ist der Beweis am allerschwächsten, wo sichs um die Frage handelt, mit welchem Recht diese Quelle als Evangelium Petri bezeichnet werde. Jene einzige Stelle, die auf den Namen Petrus führen soll, c. Tryph. 106, legt uns eine andere Deutung als die von CREDNER beliebte ungleich näher. Wenn wir auch jenes *αὐτοῦ* weder ändern noch anders als auf Petrus beziehen, so ist zu beachten, dass in jener Stelle mit der Aenderung des Namens Simon in Petrus die Benennung der Zebedaiden als Boanerges verbunden ist, wie wir es Marc. 3, 16. 17 beisammen finden. Dass nun des Markus Schrift mit dem Namen Apomnemoneumata des Petrus bezeichnet sei, haben schon längst manche Ausleger wohlbegreiflich gefunden. CREDNER (260) wendet ein: Da es ein Evangelium Petri gab, konnte dasjenige des Markus erst mit diesem Namen bezeichnet werden, nachdem jenes als apokryphisch verworfen war. Aber wie früh ist das Evangelium Petri bezeugt? Von Serapion um 190 wird es das erste Mal erwähnt; dann in einer Stelle des Origenes, auf die wir noch kommen werden; weiter bei Euseb H. E. 3, 25, der strenger als Serapion darüber urtheilt, denn er stellt das Hebräerevangelium unter die Antilegomena, dasjenige des Petrus unter die häretischen *ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ*. Ebenso wird letzteres bei Theodoret (hær. fab. 2, 1. 2) vom Hebräerevangelium unterschieden; dieses, sagt er, gebrauchen die Ebioniten oder wenigstens ein Theil derselben; ein anderer den Matthäus; die Nazoräer dagegen das Evangelium Petri. Das scheint eine andere Partei zu sein als die Nazaräer, von denen Hieronymus redet. Wir fragen nun: wenn zuerst um 190 in häreti-

schen Kreisen ein Evangelium Petri vorkommt, warum konnte nicht 40 Jahre früher ein Kirchenmann vom Evangelium Marci reden in einer Weise, die mit dem Zeugniss des Papias übereinstimmt? Dies nämlich, wenn *αὐτοῦ* gelesen und dieses gedeutet wird: sc. *Πέτρου*. Aber auch unabhängig davon führt uns der Name Boanerges auf Markus [1]).

Wenn endlich CREDNER und auch noch HILGENFELD (240) in Dial. 103 die Spur einer Evangelienschrift finden, worin um den Petrus zu schonen die Erzählung vom Schwertgebrauch in Gethsemane weggelassen war, so ist das doch sicher, wie Luther sagen würde, zum Stich zu schwach. Wo es galt, die Erfüllung von Ps. 22, 12 zu zeigen (es ist hier kein Helfer), da konnte wohl Justin in rhetorischer Weise reden, wie er es thut, und von dem Schwertgebrauch des Petrus schweigen, der zwar ein ungestümes Dreinfahren, aber keine wirkliche und wirksame Hilfe war. Er redet so, und kannte doch sicher den Schwertschlag, den alle vier canonischen Evangelien berichten. Die Hypothese, es sei dieser Zug der Geschichte in einer fünften Schrift aus Delicatesse gegen Petrus beseitigt worden, ist völlig bodenlos und widerspricht der Aufrichtigkeit, mit der sonst durchweg die Fehltritte der Apostel in den Evangelien gemeldet werden [2]). Wenn daher CREDNER (261) dieses Fehlen des Schwertschlags als die »erste sichere Spur von einem apokryphischen Evangelium« bezeichnet, so werden wir andern sagen: wie un-

[1]) Vgl. BINDEMANN a. a. O. S. 400 ff.; auch VOLKMAR ist einverstanden, Ursprung S. 154.

[2]) Vgl. SEMISCH, S. 389.

sicher ist nach diesem Geständniss der ganze Hypothesenbau! Das Petrusevangelium CREDNERS ist nichts als eine Fiction; und das Diatessaron Tatians darauf zurückzuführen, das kann man nur versuchen, wenn man überdies die zwar kurzen, aber bestimmten Angaben der Kirchenväter über jene Evangelienharmonie willkürlich verwirft.

Es stimmt aber überhaupt nicht mit dem Thatbestand überein, wenn CREDNER annimmt, Justin habe so vorwiegend aus einer, und zwar ausserkanonischen Quelle geschöpft, und nur etwa daneben aus Lukas. Was wir finden, ist vielmehr das: Justin kann hier und da einmal vom *εὐαγγέλιον* im Singular reden (c. Tryph. 100); da meint er die eine und einstimmige frohe Botschaft. Will er dagegen die verschiedenen Schriften bemerklich machen, in denen diese Botschaft verkündiget wird, so spricht er von der Mehrzahl der *εὐαγγέλια*. Und zwar sagt er davon in einer Hauptstelle (c. Tryph. 103), sie seien theils von Aposteln, theils von Nachfolgern derselben abgefasst; von beiderlei Verfassern redet er in der Mehrzahl. Was die Apostelschüler betrifft, so finden wir, dass er den Lukas kennt, denn gerade in der letzterwähnten Stelle spricht er vom Schweiss des Herrn in Gethsemane; in Dial. 100 vom Wort der Maria: mir geschehe, wie du gesagt hast; in Dial. 105 vom letzten Wort des Gekreuzigten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist; das sind lauter Züge, die sich nur bei Lukas finden. Dass er ausserdem den Markus kannte, haben wir schon gesehen. So hätten wir zwei Apostelschüler als Verfasser von Evangelien. Diese wird Justin im Sinne haben; diese und keine andern, wie sich denn auch nirgend eine Spur fin-

det, dass man je einem andern Apostoliker als gerade diesen beiden die Abfassung eines Evangeliums zuschrieb.

Ist das richtig, so wird es ferner von vornherein das natürlichste sein, bei den Evangelien, die laut Justin von Aposteln stammen, an Matthäus und Johannes zu denken. Dass wir daran Recht thun, was den Matthäus betrifft, beweisen mehrere Citate. Aus Matth. 1 werden Stellen angeführt in I. Apol. 33; c. Tryph. 78. Noch sprechender ist, dass I. Apol. 34 eine Stelle aus Micha gerade in der Umgestaltung gibt, die sie Matth. 2, 6 erfahren hat; das Wort Jesu Matth. 5, 20 finden wir c. Tryph. 105 citiert; die beiden Esel bei Bethphage (Matth. 21) erwähnt Justin c. Tryph. 53. Natürlich ist der Matthäustext in solchen Stellen am reinsten wiedergegeben, wo keine Parallele des Lukas auf die Erinnerung Einfluss übt. Also die Benützung des Matthäus ist ausser Zweifel. Ob auch die des Johannes? Davon werden wir besonders reden.

Für einstweilen fragt es sich: wenn Justin unläugbar den Lukas, den Markus und den Matthäus benützt hat, somit jedenfalls nicht so vorwiegend, wie CREDNER will, eine aussercanonische Quelle, ist vielleicht eine solche wenigstens neben den drei Synoptikern erweislich von Justin gebraucht worden? Wie steht es mit dem Hauptbeweis von CREDNER, der Berufung nämlich auf die Abweichungen vom Text unserer Evangelien, welche sich bei Justin und bei andern, besonders in den Clementinen gleichmässig finden? Wir dürfen sagen: ungeachtet aller Ausführlichkeit der Untersuchung und alles aufgewandten Scharfsinns ist das Ergebniss am Ende dürftig genug.

Wir wollen nicht einmal die Frage aufwerfen, ob jene

andern Quellen, die mit Justin in den Abweichungen von unsern Evangelien zusammenstimmen, nicht möglicherweise von seinem Einfluss beherrscht waren? Es genügt uns auf die Zusammenstellungen bei CREDNER (S. 167 bis 293) hinzuweisen. Wir finden hier in den Citaten Justins und ebenso in den pseudoclementinischen im Ganzen genommen dieselbe Erscheinung; einen Text nämlich, der meist wie eine Mischung aus Matthäus und Lukas erscheint. Aber zeigt sich denn auch auf beiden Seiten die gleiche Mischung? Darauf käme es doch vor allem an. Nun beweist aber der Augenschein, dass dem nicht also ist. Nur viermal weichen Justin und die Homilien in gleicher oder doch ähnlicher Weise von unsern Evangelien ab [1]); einmal stimmt Justin ziemlich mit einem derartigen Citat der Markosier zusammen [2]); neunmal dagegen geben wohl Justin und die Clementinen beide eine Gestaltung ihrer Citate, die sich von unsern Evangelien entfernt, aber in verschiedener Weise, und zwar so, dass erstlich Justin mehr als einmal sich selber nicht gleichbleibt, und dass zweitens die Verschiedenheit zwischen Justin und Pseudoclemens grösser ist als die zwischen Justin und unsern Evangelien [3]). Ist dieser Umstand wenig geeignet, zu er-

---

[1]) Es sind nach CREDNERS Aufzählung bei Justin die Nummern 20; 22, b; 38; 42; denen bei Ps. Clemens die Nr. 1; 2; 37; 3 entsprechen.

[2]) I. Apol. 16, vgl. Dial. 101, und auf der andern Seite Irenæus I, 20, 2.

[3]) Bei Justin die Nummern 11, a. b; 13, e; 13, g; 16, b; 17, a. c; 19, b; 21, e (vgl. mit 23, a. c); 24, b; 29; und entsprechend Homil. Nr. 15, a. b; 23; 29; 20; 22; 48; 28; 49; 40.

härten, dass beiden Autoren der gleiche von unsern Evangelien verschiedene Text vorlag, so dient auch die erste Vierzahl nicht, diese Hypothese wieder fester zu stellen. Werfen wir einen kurzen Blick auf sie, indem wir zugleich die Stellen nachweisen.

Im ersten Beispiel (I. Apol. 16; Homil. 19, 2) liegt ein Citat von Matth. 5, 37 vor, mit einer leichten Abweichung in der Richtung von Jac. 5, 12. Aber das wiederholt sich sogar noch bei Epiphanius [1]), und wer weiss, in welcher Gestalt unser Matthäustext jenen Autoren des zweiten Jahrhunderts vorlag? Im zweiten Beispiel (c. Tryph. 76; Homil. 19, 2) wird als dem Satan bestimmt die äusserste Finsterniss bezeichnet, statt wie Matth. 25, 41 das ewige Feuer. Welch naheliegende Verwechslung! wofür SEMISCH (376 f.) abermals eine patristische Parallele beibringt. Das dritte Citat (I. Apol. 63; c. Tryph. 100 vgl. mit Hom. 17, 4 u. ö.) führt das Wort Christi Matth. 11, 27; Luk. 10, 22 in eigenthümlicher Umgestaltung an, mit einer Umstellung der Satzglieder nämlich, und zum Theil mit der Var. ἔγνω statt γινώσκει. Einmal hat jedoch Justin auch das Präsens. Die Gnostiker deuteten den Aorist im Sinn ihrer Häresie. Aber auch die Kirchenväter wiederholen noch lange nach der Zeit der Gnosis theils jene Umstellung, theils den Aorist ἔγνω. Das letztere kann sogar dem Irenæus begegnen, während er anderwärts die Gnostiker darüber tadelt [2]). Wegen der Häufigkeit dieser Textform bei den frühsten Vätern vermuthet CREDNER selbst (251),

---

[1]) S. SEMISCH, S. 375.

[2]) S. den genauen Nachweis ebend. S. 365 ff.

es sei wohl ἔγνω bei Lukas die älteste Lesart gewesen, und nur wegen des gnostischen Missbrauchs sei sie später geändert worden. Dann hört diese Stelle vollends auf, die Benützung einer ausserkanonischen Quelle beweisen zu helfen. Das letzte Beispiel wird uns, wenn wir von Johannes reden, besonders beschäftigen.

Jedenfalls dürfen wir jetzt schon sagen: die Spuren jener behaupteten gemeinsamen Benützung der gleichen nichtkanonischen Evangelienschrift sind nahe zusammengeschmolzen. SEMISCH hat überdiess (349 ff.) Beispiele genug zusammengestellt von ganz analogen Bildungen in den Schriften von Kirchenvätern, bei denen weder an gegenseitige Abhängigkeit, noch an ein Schöpfen aus apokryphischen Quellen zu denken ist. Sein Ergebniss ist: Justin hat unsere Evangelien benützt; das wenige, was davon abweicht, stammt ihm aus mündlicher Ueberlieferung.

Vielleicht hat HILGENFELD Recht, wenn er den letzten Satz bestreitet. Er hat einige von unserm Evangelientext abweichende Citate, worin sich Justin theils mit den Homilien, theils mit Gnostikern berührt, entweder mehr betont oder auch neu hinzugefügt. Er hat es vielleicht etwas wahrscheinlicher gemacht, dass Justin ausser unsern Synoptikern noch schriftliche Quellen benützt habe. Aber manches rechnet er (259) dahin, was nur entweder der Exegese Justins angehört, oder als eine Ausschmückung der Geschichte durch Züge aus Psalmen und Propheten zu erkennen ist. Nur wenige Angaben Justins, z. B. die Joche und Pflüge, die Jesus als Zimmermann gefertigt habe, und dann das Feuer aus dem Jordan bei der Taufe

Jesu, berühren sich mit solchem, das wir entweder in den apokryphischen Kindheitsgeschichten, oder in den Fragmenten des Hebräerevangeliums wiederfinden. Hingegen fehlt es durchaus am Beweis: 1) dass alles, was bei Justin von unsern Evangelien abweicht, aus einer schriftlichen Quelle geflossen sei, und zwar 2) alles aus einer und derselben Quelle; 3) dass diese das Evangelium Petri gewesen sei, und 4) dass Justin sie unter den Apomnemoneumata mitbegriffen habe.

Nur von den beiden letzten Punkten haben wir noch etwas zu sagen. Nicht aus jenem *αὐτοῦ* Dial. 106 will HILGENFELD (S. 194) beweisen, dass die Hauptquelle Justins ein Evangelium Petri war, hingegen meint er, die Schrift, auf welche sich der Märtyrer dort beziehe, könne nicht unser Markus sein, denn sie müsse die Namengebung, sowohl was den Petrus als was die Donnersöhne betrifft, verbunden mit Erzählung der beiden Veranlassungen enthalten haben; eine Hypothese, welcher RITSCHL [1]) ihr Recht anthut, wenn er sie als ein bodenloses Postulat bezeichnet.

Weiter meint HILGENFELD (151 ff.), für die Kindheitsgeschichte müsse Justin aus einer eigenthümlichen Quelle geschöpft haben, denn was wir hier bei Matthäus, dort abweichend bei Lukas lesen, erscheine uns bei Justin in einer so consequenten Harmonisierung, wie es sich nur aus Benützung einer schriftlichen Urkunde erkläre. Nun ist es wahr, dass etliche Züge, durch die bei Justin die Ausgleichung zwischen Matthäus und Lukas vermittelt wird,

[1]) Theol. Jahrb. 1851, S. 500.

sich auch z. B. im Protevangelium Jakobi finden; es ist weiter wahr, dass dieses Apokryphum unter anderm meldet, die Brüder Jesu seien Söhne aus Josephs erster Ehe gewesen, und dass für diesen einen Zug Origenes [1]) sich neben dem Buch Jakobi auf das Evangelium Petri beruft. Aber viel zu weit greift HILGENFELDS Folgerung: also habe sich das Protevangelium zum Evangelium Petri verhalten wie die Kindheitsgeschichte z. B. bei Lukas zum übrigen Evangelium; wissen wir doch gar nicht, ob das Petrusevangelium, von welchem Origenes redet, nur überhaupt eine Vorgeschichte hatte, und ob es nicht die Angabe in Betreff der Brüder Jesu an einer Stelle beibrachte, die etwa Matth. 13, 55 entsprach. Es mangelt also für die vorausgesetzte nahe Verwandtschaft der beiden Apokryphen durchaus der Beweis. Noch grundloser ist die Anwendung, die von jener vermeinten Zusammengehörigkeit auf Justin gemacht wird. Findet sich doch von jener Angabe, die Brüder Jesu betreffend, bei dem Märtyrer auch nicht die Spur. Die Sache liegt vielmehr so, dass offenbar die getrennte Selbständigkeit der beiden Kindheitsgeschichten, Matth. 1. 2 und Luk. 1. 2, das Ursprüngliche ist und die Vereinigung beider erst das zweite, und dass nichts uns nöthigt anzunehmen, es müsse dem Justin ein Vorläufer in dieser Harmonisierung vorangegangen sein; er selber kann recht wohl von sich aus, indem er die beiden kanonischen Berichte benützte, die Ineinanderfügung derselben vorgenommen haben.

Wenn endlich HILGENFELD (191 ff.) aus einer An-

[1]) in Matth. T. X, 17; de la Rue III, 462.

zahl Justinischer Citate beweisen wollte, dem Märtyrer habe eine eigenthümliche Form der Bergpredigt vorgelegen, und darin sei die Stellung zu erkennen, die das Evangelium Petri eingenommen habe, eine Mittelstufe nämlich des Judenchristenthums zwischen Matthäus und Lukas, so ist diese ganze Combination durch RITSCHL [1]) genugsam widerlegt. Wohl hat HILGENFELD [2]) darauf geantwortet, aber schwerlich hat er manchen Leser überzeugt, dass RITSCHL Unrecht hatte.

In der Schule BAURS wird mehrfach die Behauptung wiederholt, Justin sei überhaupt dem Judenchristenthum zugeneigt gewesen; dem würde dann die Vorliebe für ein judenchristliches Evangelium entsprechen. Aber auch diese Versicherung ruht auf schwachen Füssen. Wohl behaupten sie, Justin zeige sich als Gegner des Apostels Paulus, ja in der Stelle c. Tryph. 35 werde derselbe leidenschaftlich von ihm bekämpft [3]). Was ist denn hier der wirkliche Sachverhalt? Tryphon beschwert sich, dass es Christen gebe, die sagen, man könne vom Fleisch der Götzenopfer essen, ohne dass es einem schade, und Justin missbilligt höchlich, die solches lehren und thun, als falsche Propheten. Also, sagt man, er verwirft die Lehre des Paulus, freilich ohne denselben zu nennen. Thut er das wirklich? Der Verlauf des Capitels zeigt, dass er nicht daran denkt; sondern die Laxheit der Gnostiker tadelt er so streng, und nennt zum Ueberfluss die ver-

---

[1]) Theol. Jahrb. 1851, S. 482 ff.
[2]) Ebend. 1852, S. 400 ff.
[3]) So z. B. VOLKMAR, üb. Justin den Märtyrer, Zürich 1853, S. 5.

schiedenen Schulen derselben mit Namen, Marcianer, Valentinianer, Basilidianer u. s. w. Aber steht es etwa so, dass doch indirekt auch Paulus als Urheber solcher Freisinnigkeit von des Märtyrers Urtheil mitbetroffen wird? Auch das nicht. Denn es ist sehr oberflächlich, wenn man in der bezeichneten Weise von des Apostels freisinnigen Ansichten redet.

Wohl beginnt er 1 Cor. 8 seine Erörterung der Frage fürs erste nur mit der Ermahnung, dass die Starken sollen der Schwachen gedenken und ihnen nicht durch Mithalten an Mahlzeiten in den Götzentempeln ein Aergerniss geben. Aber der Verlauf der Belehrung führt 1 Cor. 10 zu der ernsten Warnung, es sollen auch die Starken für sich selber wachsam sein und sich wohl hüten, dass sie nicht Gott herausfordern; es gehe nicht an, dass sie zugleich des Herrn Kelch trinken und der Dämonen Kelch, an des Herrn Tisch Theil haben und am Tisch der Dämonen (v. 21). Da kann man doch wahrlich nicht kurzweg berichten und sagen, Paulus gestatte das Essen von Götzenopfern. Wohl dringt er darauf (v. 25 ff.), dass das Fleisch als Fleisch nicht angesteckt sei; wo man also gar nicht wisse, von wannen es stamme, so solle man es getrost als Gottes Gabe mit Danksagung geniessen. Sobald es aber offenbar werde: das ist Götzenopferfleisch, so solle man sich desselben enthalten; der Mahlzeiten in den Tempeln um seiner selbst willen; des Fleisches ausserhalb der Tempel wenigstens um den andern kein Aergerniss zu geben. Man würde somit richtiger über Paulus referieren, wenn man in Kürze sagte: von Götzenopfern als solchen zu essen verbiete er; denn nur das Fleisch als Fleisch,

wo desssen Ursprung unbekannt sei, gestatte er zu essen. Gnostische Licenz dagegen würde sich nur mit Unrecht auf seinen Vorgang berufen.

Wohl unterscheidet Justin nicht so fein und scharf, wie Paulus thut; man sieht, dass er nicht vermag, sich zu der geistvollen Freiheit und Weite der apostolischen Gedanken zu erheben. Das erkennen wir noch genauer, wenn wir überhaupt auf seine Lehre vom Götzendienst und den Dämonen merken. Sagt der Apostel (1 Cor. 10, 20): was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen, so scheint er das gleiche zu lehren, was uns bei Justin und andern Kirchenvätern oft genug begegnet; und doch ist es etwas ganz anderes. Denn der Apostel verbindet damit den scheinbar widersprechenden Satz (1 Cor. 10, 19; vgl. 8, 4): dass der Götze nichts sei und also auch das Götzenopfer nichts. Justin dagegen lehrt ausführlich, die Dämonen haben Weiber verführt, die Menschen erschreckt, bewirkt, dass man sie Götter nannte, einen jeden mit dem Namen, den er sich beilegte; es pflegen also die Heiden sie abzubilden in der Gestalt, in welcher sie erschienen seien; sie haben überhaupt das alles verübt, was die Mythologie von ihnen erzähle; und als gefallene Geister verlangen sie Opferspenden, weil sie derselben hedürfen (I. Apol. 5. 9. 12. 21; II. Apol. 5). Wie ganz anders lautet das bei dem Apostel! Der Götze, sagt er, ist nichts; was die Mythologie von den Göttern fabelt, wie der Künstler sie bildet, das ist Hirngespinst. Nicht jeder Gott ist ein Dämon, der in dieser Gestalt erschienen wäre und diesen Spuck verübt hätte, wie es ihnen die Meinung der Heiden andichtet. Das alles ist nichts. Gleichwohl opfern

die Heiden den Dämonen, nicht als lechzten diese nach Blut und Rauch, sondern dass die Menschen sich also verführen lassen, das ist ihre Waide. Justin aber weiss jenen Satz, dass der Götze nichts sei, mit dem andern, dass die Heiden dennoch den Dämonen opfern, nicht zu vereinigen. Darum lässt er den ersten fallen und führt den zweiten massiv realistisch aus. Will er damit dem Apostel widersprechen? gewiss nicht. BINDEMANN [1]) hat trefflich nachgewiesen, wie verkehrt es überhaupt sei, den Justin zum Judaisten und Gegner des Paulus zu machen. Und was speziell den vorliegenden Punkt betrifft, so ist die Sache nur die, dass Justin hinter der Fülle und Tiefe paulinischer Gedanken zurückbleibt, und was der Apostel geistvoll entwickelt, ins Enge und Plumpe herabzieht.

Wir sehen an diesem Beispiel, wie verkehrt die Meinung wäre, als sei die höhere, tiefere, reichere Einsicht nothwendig das letzte Resultat der Entwicklung. Vielmehr ist hier unleugbar apostolische Weisheit und Weitherzigkeit das Erste, und der ehrliche Kirchenvater, ein treuer, aber dem Apostel gegenüber secundärer Geist, bleibt hinter und unter ihm zurück.

Es war nothwendig, dass wir uns zuerst über Justin und seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit im Allgemeinen orientierten; nun erst können wir uns der Frage zuwenden, welches sein Verhältniss zu Johannes sei. Man kann aus den Schriften Justins eine Menge von Citaten und Anspielungen zusammenstellen, die sich auf Johannes beziehen sollen; dann zeigt aber die nähere Prüfung, dass

[1]) a. a. O. S. 392 ff.

vieles doch gar zu unbestimmt lautet, um irgend etwas entscheiden zu können. Solches lassen wir bei Seite. Wir beginnen mit einigen Stellen, wo die Beziehung deutlicher vorliegt, wenn gleich auch hier der Zweifel noch Raum hat.

Im Dialog Cap. 88 lesen wir als Wort des Täufers: *οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος*, was an Joh. 1, 20. 23 erinnert. Es ist wahr, von Luk. 3, 15 ff. und Act. 13, 25 ausgehend könnte möglicher Weise Justin selber diese Wendung gebildet haben; doch stimmt sie mit keiner Stelle des N. T. so genau zusammen, wie mit der Johanneischen. HILGENFELD (163) will hier ein Citat aus seinem Petrusevangelium erkennen. Wir wollens abwarten, ob die Existenz dieser Schrift sich künftig besser als bisher werde beweisen lassen. Einstweilen hat Johannes auf den Vorzug Anspruch.

In I. Apol. 22 ist von Jesu Heilungen die Rede; da heisst es unter anderm auch: *ἐκ γενετῆς πονηρούς* habe er gesund gemacht. Das erinnert an Joh. 9, 1, die einzige Stelle des N. T., wo der Ausdruck *ἐκ γενετῆς* sich findet.

Im Dial. 69 heisst es, die Juden hätten Jesum als *λαοπλάνος* geschmäht. Bezieht sich dies auf Joh. 7, 12? es ist möglich; doch könnte man auch an Matth. 27, 63 denken, oder an Stellen, die freilich im Wortlaut noch mehr sich entfernen, wo Jesus gelästert wird, wie z. B. Matth. 9, 34.

In I. Apol. 63 lesen wir: die Juden seien durch den prophetischen Geist und durch Christum selbst überführt worden, *ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν*. Das kann auf die kurz vorher angeführte Stelle Matth. 11, 27 gehen. Noch näher treffen aber die Worte des Herrn

damit zusammen, wie wir sie bei Johannes finden (8, 19; 16, 3).

Die bisher angeführten Stellen könnten allenfalls auch anderswoher als aus Johannes abgeleitet werden; doch ist die Zurückführung auf Johannes nicht ausgeschlossen, ja mehr als einmal das, was am nächsten liegt.

Noch mehr ist dies c. Tryph. 17 der Fall, wo Jesus als das Licht bezeichnet ist, das zu den Menschen gesandt wurde. Da ist nicht geradezu Joh. 1, 4. 5 oder 8, 12 citiert, aber es ist etwas von Christo ausgesagt, das wir nirgends gelehrt finden, wie in jenen Stellen.

Noch bedeutsamer ist es, dass c. Tryph. 14 und 32 und besonders I. Apol. 52 das Wort aus Zachar. 12, 10 citiert wird nicht nach der falschen Uebersetzung der LXX, sondern richtig, wie es Joh. 19, 37 lautet: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Man sagt dagegen freilich: Justin brauchte darum das Evangelium noch nicht zu kennen, denn die gleiche Wendung lag ihm schon Apoc. 1, 7 vor, wenn nicht gar in Varianten der LXX. Aber was will das heissen? Was die LXX betrifft, so erinnert CREDNER[1]), dass eine Anzahl Codices derselben bei Zacharja die Johanneische Lesart geben. CREDNER sieht darin die frühe schon nachbessernde Hand eines Christen, der des Hebräischen kundig war. Ist das richtig und dürften wir sogar annehmen, was freilich nicht bewiesen ist, dass bereits Justin einen solchen corrigierten Text der LXX vor sich hatte, was würde sich daraus ergeben? Schon vor Justin wäre jene Emendation vorgenommen worden, aber

[1]) Beiträge u. s. w. II (1838), S. 296.

nach welcher Norm? Doch offenbar nach den Johanneischen Stellen und zwar nicht bloss nach der apokalyptischen. Denn 1) zeigt das Evangelium allein, nicht die Apokalypse, die historische Veranlassung, jene Prophetenstelle auf Christum zu beziehen; 2) aber stimmt namentlich I. Apol. 52 bis auf den Wortlaut genau nicht mit der Apokalypse, sondern mit dem Evangelium überein. Wäre somit das Citat Justins nicht unmittelbar durch Joh. 19, 37 influenziert, dann um so gewisser mittelbar, durch den Einfluss nämlich, den diese Stelle schon vor Justin auf den Text der LXX ausgeübt hätte. Weil aber dieses letztere noch gar nicht erwiesen ist, so bleibt um so fester das erste stehen.

Weiter lesen wir c. Tryph. 105: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.* Hier wird doch offenbar nicht nur die Kunde von der Geburt aus der Jungfrau auf die Apomnemoneumata zurückgeführt, sondern ganz gleicher Weise auch, womit der Satz beginnt, dass Jesus der eingeborne Sohn des Vaters und der Logos sei. Das Ganze bildet einen Zusammenhang, und für alles hier Ausgesagte werden die Apomnemoneumata als Quellen genannt. Zu diesen gehört somit auch Johannes, denn nur Joh. 1 und 3 lesen wir, was die erste Hälfte des Satzes enthält [1]).

Es ist ungebührlich, wie HILGENFELD [2]) sich dieser

[1]) Vgl. SEMISCH, S. 408.

[2]) Krit. Untersuchungen, S. 301.

Stelle zu entledigen trachtet. Justinus soll sich nur für die Geburt aus der Jungfrau auf die Apomnemoneumata berufen; solches behauptet HILGENFELD gegen allen Satzbau. Und derselbe Gelehrte thut das Gegentheil bei einer andern Stelle, c. Tryph. 88. Da wird der Vorgang bei der Taufe Jesu erzählt, mit Ausschmückungen apokryphischen Charakters, und sodann mit grammatisch neuem Ansatz noch etwas beigefügt, das in unsern Evangelien steht. Dieses letzte, aber nach dem Satzbau nur dieses, wird mit ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ auf die Evangelien zurückgeführt. Nun muss HILGENFELD (164) SEMISCH zugeben, grammatisch beziehe sich dieses ἔγραψαν nicht auf den Anfang des Satzes zurück; gleichwohl, behauptet er, könne Justin auch das Vorangehende unmöglich aus einer andern Quelle geschöpft haben, als aus derselben, von welcher am Ende die Rede sei. Das ist doch wirklich interessant. Wo der Satzbau gebietet, etwas unzweifelhaft Johanneisches als Bestandtheil der Apomnemoneumata zu erkennen, da wird es verweigert. Wo der Satzbau verwehrt, den Bereich des Citates auszudehnen, da wird es dennoch gethan, denn wo man kann den Apostelschriften, welche Justinus benützt hat, etwas von apokryphischen Zügen einverleiben, da muss man die Gelegenheit nicht versäumen. Da mangelt doch wahrlich gleiches Maass und Gewicht.

Das Beispiel c. Tryph. 105 ist nur eines aus einer zahlreichen Classe. Die Schriften des Justin sind voll von Bezeichnungen Jesu als des präexistenten Sohnes Gottes, des Logos. Das allein, scheint es, sollte genügen, seine Abhängigkeit von Johannes zu erweisen. Aber man lässt

es nicht gelten. CREDNER [1]) sagt: die Logoslehre ist ja bei den Juden viel älter als das Christenthum; und die Schule BAURS erinnert uns, wie voll das Zeitalter war von Speculationen über den Logos, wie das ein Thema war, das von Stoikern, Platonikern, Gnostikern in mannigfacher Weise behandelt wurde. Das ist gewiss. Aber welchem von diesen Philosophen hat Justin (I. Apol. 32. 66; c. Tryph. 100) seinen λόγος σαρκοποιηθείς entnommen? Mit Recht dringt SEMISCH (188) darauf, dass z. B. von Philos Idealismus eher alles andere ausgehn konnte, als die Lehre von der Fleischwerdung des Logos. Ὁ λόγος σαρκοποιηθείς bei Justin und ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14, das sind Aussagen, deren eine die andere voraussetzt. Hat Justin die seinige nicht aus Johannes geschöpft, denn anderswo fand er nichts dergleichen, so müsste er sie selbst gebildet haben und Pseudojohannes wäre von ihm abhängig.

Solches behauptet VOLKMAR [2]) in der That. Bei Justin zeige sich die christliche Logoslehre noch in ihrem Werdeprozess, bei Johannes liege dann die reife Frucht der Entwicklung vor. Ist das vernünftig? Wir werden es schwerlich glauben. Wenn wir uns erinnern, wie sich uns das Verhältniss zwischen Justin und Paulus dargestellt hat; wenn wir dazunehmen, wie heilig der Märtyrer versichert (z. B. c. Tryph. 119), seitdem er der Welt abgesagt habe, glaube er nur noch der Stimme Gottes, die durch Apostel und Propheten zu ihm rede, so müssen wir

---

[1]) Beiträge I, 251.

[2]) Zuletzt Ursprung S. 96.

schliessen: er hätte es nie gewagt, eine so wichtige Neuerung einzuführen, wie das gewesen wäre, wenn er zuerst von sich aus den *λόγος σαρκοποιηθείς* verkündigt hätte; er wäre auch gar nicht der originale Geist dazu. Vielmehr liegt die Sache so, dass Justin die göttliche Würde Christi mit den mannigfachsten Ausdrücken preist, wie sie ihm theils im A. T. gegeben waren (*κύριος*, *ἄγγελος*, *σοφία*, *δύναμις*, *δόξα*, *ἀνατολή* d. i. צֶמַח), theils bei Paulus vorlagen (*πρωτότοκος*) oder im Hebräerbrief (*ἀπόστολος*), theils endlich bei Johannes (*λόγος* und *μονογενής*). Das alles fasst er zusammen und verbindet damit noch Wendungen aus der Schule der Philosophen. Alles das hat nicht den Charakter der Vorstufe, sondern der Auslegung. Justin ist dem Johannes nicht minder als dem Paulus gegenüber nicht der erste, originale Schriftsteller, sondern der zweite, der vom Original abhängt.

Das wird sich uns bestätigen, wenn wir uns der letzten entscheidenden Stelle zuwenden. In I. Apol. 61 finden wir eine Beschreibung der Taufe, und darin folgende Worte: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Von vornherein wird jeder Leser dieser Stelle an Joh. 3, 3—5 erinnert. Zwar citiert Justin nach seiner Gewohnheit frei; er setzt die 3. Pers. Sing. in die 2. Pluralis um; er sagt anstatt *γεννηθῇ ἄνωθεν*, wie es bei Johannes heisst, *ἀναγεννηθῆτε*, wie 1 Petr. 1, 3. 23; er redet anstatt vom *ἰδεῖν*, wie Joh. 3, 3, vielmehr vom *εἰσελθεῖν*, was bei Johannes erst Vers 5 nachkommt; er braucht den Ausdruck

βασιλείαν τῶν οὐρανῶν anstatt *τοῦ θεοῦ*. Das letzte thut übrigens auch der Cod. Sin. erster Hand in Joh. 3, 5. Es wäre lächerlich, hiebei vom johanneischen Sprachgebrauch zu reden, was demselben entspreche oder nicht. Denn ausser Joh. 3, 3 und 5 findet sich bei Johannes überhaupt nicht eine einzige Stelle, wo das eine oder das andere vorkäme. Aber ich lege kein Gewicht auf jene vereinzelte Lesart, um so weniger, da ich für wahrscheinlich halte, dass für die Gestaltung des Nachsatzes in Justins Gedächtniss Matth. 18, 3 von Einfluss gewesen sei. Aber die Bemerkung über den Mutterleib der Gebärerinnen hält uns doch unausweichlich fest bei Joh. 3.

Nun ist aber unsere Stelle das letzte jener vier Beispiele von Citaten Justins, die abweichend von unsern Evangelien sich ebenso bei Pseudoclemens finden. In Homil. 11, 26 heisst es: *οὕτως ἡμῖν ὥμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Und in Recogn. 6, 9 lautet das gleiche Citat: *Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus* (var. *natus) fuerit ex aqua* (var. add. *viva), non introibit in regna* (var. *regnum*) *cœlorum.* Auf diese Lage der Sache gestützt hat nun die Schule von BAUR behauptet, Justin schöpfe nicht aus Johannes, sondern Justin und die Clementinen gleicher Weise aus einer ausserkanonischen Schrift, dem Hebräer- oder Petrusevangelium.

Das hatte noch eher einigen Schein, als man noch glaubte behaupten zu können, die Pseudoclementinen haben nichts aus Johannes entnommen. Wir haben gezeigt (S. 43), wie diese Behauptung dahingefallen ist; also steht

von vornherein auch hier der Benützung des Johannes nichts im Wege. Aber, sagt man uns, das gleiche Citat wird uns ja dreimal abweichend von Johannes gegeben. So construiert uns nun ZELLER [1]) ein ganzes Gebäude von viererlei Möglichkeiten, das aber weniger wohnlich ist, als eine einzige Wirklichkeit. Er meint, es könnte freilich Justin den Johannes benützt haben, aber auch umgekehrt Johannes den Justin; ferner könnten beide unabhängig von einander auf die gleiche Reflexion gekommen sein, oder endlich könnten beide aus derselben ältern Quelle geschöpft haben. Das Zweite werden wir besonders erwägen, weil VOLKMAR dies alles Ernstes behauptet. Das Dritte muss Jedermann für gar zu unwahrscheinlich erklären. So bleibt für ZELLER, weil er das Erste nicht zulassen will, nur das Vierte übrig, die Behauptung nämlich, es sei das Hebräer- oder das Petrusevangelium die ältere Quelle, woraus dem Justin sowohl als den Pseudoclementinen und nicht minder dem Pseudojohannes der Ausspruch zugeflossen sei. Aber von einer solchen ältern Schrift, die bereits ein Wort vom Eingehen in den Mutterleib enthalten hätte, wissen wir ja rein nichts, als was wir durch Conjektur aus unserer Stelle herleiten. Die zweierlei Clementinen enthalten keine Spur davon. Ja sie geben die Worte unter sich und von Justin abweichend, die Homilien mit einer Einschaltung vom lebendigen Wasser und vom Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, die Recognitionen wieder mit einer andern Modification der Rede, also dass man deutlich sieht: hieraus

[1]) Theol. Jahrb. 1855, S. 138 ff.

lässt sich nicht mit Sicherheit ein gleichmässig bezeugter akanonischer Text als Quelle der verschiedenen Citationen gewinnen. Ja die Recognitionen mit ihrem *nisi quis fuerit, non introibit* — stimmen nahezu mit Johannes überein, und selbst das *ἄνωθεν* desselben scheint dem *denuo* der Recognitionen zum Grunde zu liegen; so dass also nicht einmal das *ἀναγεννηθῆτε* den drei Formen des Textes gleichmässig zukommt.

Auch VOLKMAR [1]) sieht in der fraglichen Stelle ein Citat Justins aus einem ausserkanonischen Evangelium, aber die Erinnerung, dass nicht an ein Zurückgehn in den Mutterschooss zu denken sei, schreibt er nicht dieser Quelle zu, sondern gibt sie dem Ausleger derselben, Justin anheim. Das ist jedenfalls vernünftiger. Was aber den Johannes betrifft, so findet er die Antwort Jesu Joh. 3, 3 so gar nicht passend auf die Anrede des Nikodemus Vers 2, dass sie sich nur vermittelst der Annahme erkläre, Pseudojohannes habe hier die synoptische Geschichte vom reichen Jüngling (Mark. 10, 17 ff. par.) sehr frei überarbeitet. Wiederum lasse sich die Gegenfrage des Nikodemus Vers 4 nur dann verstehen, wenn der Verfasser eigentlich aus seiner Quelle noch das *ἀναγεννηθῆναι* im Sinne habe statt des *ἄνωθεν γεννηθῆναι*. So beschreibt uns denn VOLKMAR höchst anschaulich, wie wenn er dabei gewesen wäre, den Verlauf dieser Schriftstellerei, die aus Markus und aus der akanonischen Quelle ein neues Produkt herausarbeitet, in welchem ein so plumpes zwiefaches Ungeschick mit hoher Geistigkeit friedlich verbunden erscheint.

[1]) Ursprung S. 99 ff.

Wir andern haben uns auch schon gewundert, dass die Antwort Jesu auf die Anrede des Nikodemus so wenig zu passen scheint. Wir haben uns dann erinnert, dass ähnliches auch bei den Synoptikern vorkommt, z. B. Luk. 17, 5 ff., und dass es immer seinen guten und tiefen Sinn hat. Und ein solcher ist auch hier zu entdecken. Jesus schneidet durch die Präliminarien unnützen Rühmens hindurch und antwortet sogleich auf das Hauptanliegen, das den Fragenden hergeführt hat. Dieser seinerseits erwidert, nenne man es nun empfindlich oder sophistisch, aber jedenfalls so, dass er als ein rechter Rabbiner der Gegenrede die Wendung einer *Deductio ad absurdum* gibt. Dabei knüpft er an das γεννηθῆναι an, oder was das gleiche Resultat ergibt, an das ἄνωθεν in dem Sinne von »wiederum, von neuem«, den es jedenfalls auch haben kann (vgl. Gal. 4, 9). So ist der Verlauf des Gespräches bei Johannes durchaus sinnvoll und bedarf keiner künstlichen Herleitung aus andern Quellen.

Wir sagten schon, dass die Form des Citats bei Justin durch Matth. 18, 3 influenziert sein möge. Einen andern Einfluss übte darauf der Umstand, dass ἀναγεννᾶσθαι, ἀναγέννησις bereits zum liturgisch geläufigen *Terminus technicus* in Bezug auf die Taufe geworden war, wie das durch den wiederholten Gebrauch dieser Worte gerade in dem 61. Cap. der 1. Apologie aufs klarste bewiesen wird. Daraus erklärt sich auch am besten, warum in den Homilien des Pseudoclemens derselbe Ausdruck wiederkehrt. So möchte es hinlänglich nachgewiesen sein, wie es möglich war, dass Justin den Johannes citierte und doch den Wortlaut so frei behandelte, und

zwar in ähnlicher Weise wie Pseudoclemens. Jedenfalls gab nur Joh. 3, nicht Matth. 18 eine Beziehung auf die Taufe an die Hand [1]).

Wäre aber nicht doch, *in abstracto* wenigstens, das umgekehrte möglich, dass nämlich Pseudojohannes den Justin benützt hätte? Nach VOLKMAR ist nichts Anderes denkbar. Wir geben ihm Recht, wenn er sagt (101): Wo zwei nicht bloss im Gedanken, sondern auch im Ausdruck, ja in der Folge der Worte und Gedanken so nahe stehn, da kann man naturgemäss nur auf schriftstellerischen Zusammenhang rechnen. Er meint, und wir mit ihm: die Beifügung des Worts vom Mutterschooss zeige unwidersprechlich, dass hier einer den andern benützt haben müsse. Nun scheint es freilich: Justin hätte seinen Gegensatz zwischen der ersten Geburt ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς und der zweiten aus dem Wasser der Taufe ausführen können ohne jene Bemerkung über das Eingehn in den Mutterleib. In der That tritt diese bei ihm ganz unerwartet ein, ohne irgend durch den Zusammenhang motiviert zu sein, so dass man fragen muss: wie kommt er darauf? und die einzig natürliche Antwort darin findet, dass seine Quelle solches, und zwar dort im guten Zusammenhang enthielt.

VOLKMAR freilich will das nicht gelten lassen. Er meint, bei Justin liege deutlich die judenchristliche Behauptung vor von der Nothwendigkeit der Wassertaufe; Pseudojohannes dagegen verwerfe sie nicht geradezu, überwinde aber doch den niedern Standpunkt durch Dringen

---

[1]) S. WEIZSÆCKER Untersuchungen, S. 228.

auf die Geburt aus dem Geiste. Darum könne man naturgemäss nur das Niedere und Einfachere bei Justin, das Ausgebildete und darum Spätere bei Johannes finden. Wir fragen: ist nicht in Betreff der Götzen, der Dämonen und des Opferfleisches das Höhere bei Paulus, das minder Geistvolle dagegen, ja das Plumpere bei Justin zu finden? und dennoch ist jener der ältere, dieser der Epigone. Nicht anders steht es in Bezug auf die Logoslehre zwischen Johannes und Justin; und nicht anders, was den Auspruch über sie Wiedergeburt betrifft. Was bei Johannes original und geistvoll lautet, das ist bei Justin ins Geleise der herkömmlichen Dogmatik und der liturgischen Praxis herabgezogen. Das Wort des Herrn bei Johannes deutet wohl auf die Taufe, und zwar zunächst auf diejenige des Täufers hin; aber das Wasser thuts nicht, sondern auf den Geist kommt es an, das zeigt der Verlauf der Rede. Bei Justin dagegen ist bereits die Taufe mit der Wiedergeburt in Eins zusammengefallen. Wir machen dem Kirchenvater keinen besondern Vorwurf daraus. Nur soll niemand das Secundäre für das Original erklären und umgekehrt. Ich begreife wirklich nicht, wie ein unbefangener Erklärer das Verhältniss zwischen Justin und Johannes auf den Kopf stellen kann.

VOLKMAR will uns freilich durch die Erklärung schrecken (107): hat Justin das vierte Evangelium wirklich selbst gekannt, dann ist es ja sofort um seine Apostolicität geschehen. Denn er hätte es dann für so unapostolisch und unglaubwürdig erachtet, dass er gerade in den wichtigsten Dingen gar keine Notiz davon nahm. Aber wie hat er denn diese Nichtachtung erwiesen? Ant-

wort: 1) Es liegt ihm alles daran, Christum als präexistent zu zeigen, und dennoch existiert Joh. 8, 58 nicht für ihn. 2) Er sagt, Jesus habe nur in kurzen, körnigen Sprüchen gelehrt, *οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν* (I. Ap. 14), und nun denke man an die Reden bei Johannes! 3) Vom h. Geist handelt er ausführlich, aber ohne je den Paraklet zu berühren. 4) Er bemüht sich, die Erhabenheit der christlichen Sittenlehre über die der Heiden zu beweisen und hebt besonders die Feindesliebe hervor, aber ohne dass er je das schlagendste Wort Joh. 13, 34 anführte. 5) Ebenso wenn er die Gotteslehre Christi entwickelt, existiert für ihn nicht das Höchste: Joh. 4, 24. 6) Er bleibt (c. Tryph. 111) bei der synoptischen Chronologie der Leidenswoche stehen und weiss von der johanneischen nichts. 7) Er lebt und webt in dem Logos aus Gott und führt doch nicht einen Satz aus dem Prolog des Johannes an. Was haben wir auf diese schweren Klagen zu erwidern?

Die Antwort ist einfach. In Bezug auf Nr. 1. 3. 4. 5 genügt schon das Eine, was wir oben (S. 81) in Betreff der Homilien sagten, dass es eine höchst wunderliche Forderung ist, ein alter Schriftsteller müsse aus einem noch älteren gerade die Sprüche citieren, die wir jeweilen für die wichtigsten halten, sonst sei es klar, dass er ihn nicht kenne oder nicht anerkenne. Bei Nr. 4 kommt noch hinzu, dass Joh. 13, 34 ihm gar nicht dargeboten hätte, was er brauchte, wenn er das Gebot der Feindesliebe belegen wollte. Was Nr. 6 betrifft, so sagt er freilich in der angeführten Stelle des Dialogs: *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτόν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε*, und wir glauben nicht, dass es recht sei, diese Worte zu

deuten, als verlege Justin die Gefangennehmung in die Nacht vom 13. auf den 14., und die Kreuzigung auf den 14. Nisan; sondern er lehrt wie die Synoptiker. Widerspricht er damit dem Johannes? Nach dem, was wir früher zeigten: nein. Aber selbst wenn unsre Auslegung des Johannes im Unrecht wäre, so würde dennoch Justin dem Evangelisten nicht bewusst widersprechen. Man sieht deutlich: er redet kurz und einfach, wie es zu der Zeit passt, wo noch niemand von einem Osterstreit weiss. In Betreff von Nr. 7 sodann ist zu sagen, dass zwar kein ganzer Satz aus dem Prolog des Johannes angeführt wird, aber die durchgängige Lehre vom Logos und besonders das mehrfach wiederholte ὁ λόγος σαρκοποιηθείς gilt ebenso viel als ein ganzer Satz. Endlich Nr. 2 — also die Reden des Herrn bei Johannes sind Sache eines σοφιστής? Das ist — Geschmackssache, und wohl noch etwas mehr. Es wäre nicht wohlgethan, darüber noch ein Wort zu verlieren.

Wie nichtig diese ganze Siebenzahl von Einwürfen ist, leuchtet vollends ein, wenn wir endlich noch die Art und den Zweck der neutestamentlichen Citate bei Justin bedenken. Sie sind überhaupt viel seltener, als man vielleicht erwarten möchte. In der II. Apologie, dieser kurzen lebhaft geschriebenen Gelegenheitsschrift, kommt überhaupt kaum ein solches vor. Aber auch in der I. Apologie sind sie nur von Cap. 15 bis Cap. 19 gehäuft, wo er ausdrücklich einen Abriss der christlichen Lehre besonders in ethischer Beziehung geben will, und ausserdem nur sparsam eingestreut. Leicht zu begreifen ist es aber, dass wo er heidnischen Lesern einen ersten Eindruck von der

evangelischen Lehrart geben wollte, das Elementare, dessen er bedurfte, bei den Synoptikern sich fand und nicht ebenso bei Johannes. Und im Dialog sind wieder die Stellen aus den Evangelien selten; natürlich, denn wenn er schon den heidnischen Kaisern gegenüber das Hauptgewicht auf die Weissagungen legte, so konnte er vollends dem jüdischen Gegner nur aus diesen und nicht aus den Evangelien, die derselbe bestritten hätte, den Beweis für die christliche Wahrheit geben. Wenn es uns somit befremden wollte, dass wir das Evangelium Johannis so spärlich citiert finden, so sind auch die Synoptiker nicht so viel häufiger gebraucht, und so weit es der Fall ist, erklärt es sich leicht aus ihrer und der Leser Beschaffenheit. Genug, dass das Schöpfen Justins aus Johannes für unbestochene Leser unzweifelhaft ist.

Hilgenfeld hat es als möglich eingeräumt [1]), dass Justin den Johannes kenne; natürlich, wenn dieser Kritiker doch das Evangelium zwischen 120 und 140 entstanden sein lässt. Wenn aber Justin es gekannt hat, dann nicht nur als eine Schrift, die damals vorhanden war, sondern als eines der Apomnemoneumata, die im Gottesdienst vorgelesen wurden (vgl. besonders die angeführte Stelle c. Tryph. 105). Es seien dieselben, hörten wir den Märtyrer sagen, von Aposteln und von Schülern der Apostel verfasst. Die letztern können nur Markus und Lukas sein, und wir sahen, dass Justin dieselben kennt und braucht. Ebenso kennt und benützt er den Matthäus und wie wir jetzt wissen, auch den Johannes. Das ist

[1]) z. B. Passastreit, S. 209.

ebenso sicher, als sein Gebrauch des Petrusevangeliums, wie es CREDNER fingiert, unsicher ist. Matthäus und Johannes also sind die Apostel, welche Justin als Verfasser von Evangelien im Sinne hat. Einen weitern beizufügen sind wir nicht veranlasst. Die wenigen Züge, die über unsere kanonischen Evangelien hinausgehn, nöthigen nicht dazu.

VOLKMAR [1]) hat seltsam gesagt, das Vorlesen der Evangelien im Gottesdienst schliesse für jene Zeit noch keine Heiliggeltung in sich, es beweise nur, dass sie angesehen und beliebt waren, aber auch sonstig »Ansprechendes« sei vorgelesen worden. Das wissen wir in der That von Barnabas, Clemens, Hermas. Aber was folgt daraus? Doch eher, dass wo solches geschah, auch diese Schriften gleich den Evangelien heilig gehalten wurden, als dass umgekehrt die Evangelien noch ebenso wenig als jene Schriften für heilig galten. Es ist jedoch überdies ein zwiefacher Unterschied nicht zu übersehen: 1) wurden jene Schriften zweiten Ranges schwerlich allsonntäglich wie die Evangelien zur Vorlesung gebraucht, sondern nur von Zeit zu Zeit aus Anlass gewisser Gedenktage; und 2) geschah auch diess nicht durchgängig in allen Gemeinden, sondern hier und da, wo eine lokale Veranlassung gegeben war [2]). Justin aber gibt den Kaisern ein Bild von der allgemeinen Form des Gottesdienstes, wie er sie auf seinen Reisen in allen apostolischen Mutterstädten der Chri-

---

[1]) Ursprung S. 91.

[2]) Vgl. Euseb. H. E. 4, 23. SEMISCH, S. 66. THIERSCH, Einige Worte über die Aechtheit der neutestamentl. Schriften, S. 125 f.

stenheit kennen gelernt. In dieser Beschreibung theilt er uns mit, dass überall die Apomnemoneumata, wir wissen jetzt, dass das unsere vier Evangelien sind, dem Gottesdienst ganz wie die Schriften des alten Bundes zum Grund gelegt wurden (I. Apol. 67). Das heisst ja freilich, dass sie wie diese heilig gehalten wurden. So fand es Justin in der Kirche, wo er hinkam.

Bald nach ihm lauten einstimmig aus allen Provinzen der Kirche die Zeugnisse, die das Gleiche bestätigen. Von einem Beschlusse der Einführung, etwa gar erst in der kurzen Zeit z. B. zwischen Justin und Irenæus, ist auch nicht die Spur vorhanden. Es wäre auch ein solcher Beschluss als einheitlicher damals noch gar nicht denkbar. Die Kirchen sind noch viel zu unabhängig eine von der andern. Wohl begegnet uns bei Tertullian (præscr. hær. 36) der Ausdruck: *Romam, unde nobis quoque autoritas præsto est,* aber nicht in dem Sinn, als hätte damals schon Rom vermocht, ein solches Decret als Haupt der ganzen Kirche ausgehn zu lassen; sondern nachdem vorher Corinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus als apostolische Kirchen genannt waren, wo man erfragen könne, was apostolische Wahrheit sei, wird beigefügt, dass für die Nordafrikaner in dieser Beziehung Rom die nächstgelegene Quelle sei. Aber nicht in Rom allein, sondern in allen von Rom unabhängigen Provinzen der Kirche zeigt sich uns vom letzten Viertel oder Drittel des zweiten Jahrhunderts an die Vierzahl unserer Evangelien bezeugt. Auf dieselbe Vierzahl führen uns die Citate Justins. Dieselbe Vierzahl hat der Schüler Justins, Tatian, zum ersten Mal in eine Harmonie vereint. Dass bei ihm das Evangelium Johannis nicht

fehlte, wissen wir. Dass auch sein Meister Justin es unter seinen Apomnemoneumata hatte, das haben wir als sicher erkannt. Wer es anzweifeln wollte, und etwa der Hypothese huldigte, Justin habe vielmehr als viertes das Petrusevangelium gebraucht, dem läge es ob, zu erklären, wie der Schüler dazu kam, dieses Evangelium Petri an das des Johannes zu vertauschen. Oder vielmehr nicht so persönlich liegt die Sache, sondern eine gewaltige kirchliche Umwälzung müsste stattgefunden haben.

Denn hier handelt es sich nicht bloss um etlicher Kirchenväter Privatmeinung, so dass die Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit derselben, für die es freilich nicht an Beweisen mangelt, hier in Betracht käme; sondern hier steht das geheiligte Herkommen sämmtlicher Kirchen in Frage [1]). Im liturgisch Geheiligten aber gehen Aenderungen wie diejenige, welche man hier annehmen müsste, nicht ohne die mächtigsten Zuckungen vor sich. Hätten auch die Kirchenobern sich vereinigt, eine der hergebrachten Glaubensurkunden, eines der gewohnten Vorlesebücher zu beseitigen und ein neues Produkt an dessen Stelle zu setzen, wie konnte das überall in so fabelhaft kurzer Zeit vom Christenvolk angenommen werden, und wie wäre es möglich, dass nirgend eine Spur von Erinnerung an diesen Tausch sich erhalten hätte? Die pure Geschwindigkeit mag ausreichen, um gewöhnliche Taschenspielerei zu erklären. Ein Vorgang aber, wie man ihn hier fingieren müsste, bliebe unerklärt und unbegreiflich. Nein, die *ἀπομνημονεύματα*, die nach Justin allsonntäg-

---

[1]) S. Thiersch a. a. O. S. 116 f. Semisch S. 61 ff.

lich gleich den Schriften der Propheten zur gottesdienstlichen Vorlesung gebraucht und den Ermahnungsreden zum Grund gelegt wurden, sind offenbar keine andern als die bald darauf von Theophilus, Irenæus und andern Vätern aus allen Provinzen der Kirche bezeugten, oder die bereits von Tatian in seinem Diatessaron verbundenen.

Fand aber schon gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts Justinus diesen Thatbestand in allen Kirchen, wo er hinkam, vor, so bekommt für die erste Hälfte desselben das Wenige, was wir von den apostolischen Vätern wissen, das Mehrere, was sich uns aus den Fragmenten der Gnosis und aus den Acta Pilati ergab, das Siegel der Bestätigung. Und das Ergebniss ist: das Evangelium Johannis als apostolische Schrift gehört zum Erbgut der Kirche.

TISCHENDORF [1]) hat auf die Bestätigung hingewiesen, welche dieses Resultat auch von Seiten der neutestamentlichen Textgeschichte erhalte. Dem Tertullian und dem ungefähr gleichzeitigen Uebersetzer des Irenæus liege bereits ein Italatext vor, der mit einer syrischen Uebersetzung zusammenstimme, welche vor kurzem in einem nitrischen Kloster entdeckt worden sei und sich als älter denn die Peschito erweise. Eine solche doppelte Uebersetzung aber der vier Evangelien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bezeuge auch von dieser Seite die alte kirchliche Anerkennung derselben. Ich wollte nicht unterlassen, darauf hinzuweisen. Im Uebrigen ist der Nachweis abzuwarten, den uns TISCHENDORF in Aussicht stellt[2]).

---

[1]) Wann wurden unsre Evangelien verfasst? Leipz. 1865. S. 62 ff.

[2]) Die vierte Auflage der Schrift von TISCHENDORF, 1866, kam erst in meine Hand, als der Druck der meinigen nahezu vollendet

8. Schluss.

Was haben wir bis jetzt bewiesen? dass das Evangelium Johannis schon gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts überall in der Kirche eingebürgert ist, als eine

---

war. Er nennt sie eine wesentlich erweiterte. Sie ist auch hier und da nicht unerheblich verbessert. Ich sehe mich durch sie zu folgenden Nachträgen veranlasst:

Das Bestreben, auch vom Gegner unbefangen anzunehmen, was er Wahres bietet, hat mich verleitet, S. 78 nach VOLKMAR den Valentinianer Herakleon als einen jüngern Schüler der Sekte zu bezeichnen, der dem Irenæus noch unbekannt gewesen sei. TISCHENDORF erinnert dagegen mit Recht (S. IX und 49) an Iren. 2, 4, 1, wo neben Ptolemæus auch Herakleon genannt wird. Nicht minder begründet ist sein Protest gegen die Folgerung, welche VOLKMAR (Ursprung S. 130) aus Philos. 6, 35 f. zieht. Wenn es nämlich dort in Bezug auf einen Streit zwischen Herakleon und andern Valentinianern heisst: darüber mögen sie unter sich streiten, so zeigt das keineswegs, dass sämmtliche Genannte sowohl unter sich als mit Hippolytus Zeitgenossen waren. Mögen sie streiten, könnte er sagen, bis zum jüngsten Tag. Das war es, woran ich dachte, als ich auf S. 78, Anm. 3 sagte, den Beweis aus Philos. 6, 35 f. allein könnte man noch zweifelhaft finden. Also auch Herakleon, und mit ihm ein wichtiger Zeuge für die kirchliche Anerkennung des Johannes, ist älter als VOLKMAR zulassen will.

Noch grundloser ist der Versuch, den Celsus zum Zeitgenossen des Origenes zu machen. Ich habe dagegen schon S. 83 f. das Nöthige gesagt. Hier sei noch beigefügt, dass Origenes im Procemium seiner Gegenschrift cap. 4 ausdrücklich sagt, es sei Celsus schon längst gestorben (ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ). Konnte VOLKMAR solches übersehen, so sollte er nicht anderwärts mit den Vorwürfen der Ignoranz u. s. w. so freigebig sein.

An das oben (bis S. 116) über Papias Gesagte sei noch angeschlossen, dass TISCHENDORF jetzt (S. 118 f.) aus einer Vaticanischen Handschrift des 9. Jahrhunderts (Vat. Alex. Nr. 14) eine Aussage mittheilt, die lautet: *Evangelium iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab iohanne adhuc in corpore constituto, sicut*

der heiligen Schriften nach überliefertem Herkommen im Gottesdienst gebraucht wird, als apostolisch anerkannt ist. Aus den kirchlichen Dokumenten haben wir den Beweis geführt, um ein Wort des Origenes zu brauchen [1]: *ne quid ignorare videremur, propter eos qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint;* oder wenn ich mich auch einmal des albernen Ausdrucks bedienen soll: damit niemand meine, ich wolle etwas todtschweigen. Es galt zu zeigen, dass meine Ueberzeugung von der höchst respektabeln Beglaubigung, welche das Evangelium Johannis aufzuweisen hat, nicht auf einem leeren Vorurtheil beruhe,

---

papias nomine hierapolitanus discipulus iohannis carus in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Es folgen darauf freilich andere Angaben von so wenig Zuverlässigkeit, dass ich einstweilen nicht wage, auf die vereinzelte Notiz ein grosses Gewicht zu legen.

Beachtenswerther ist die Ergänzung, welche Tischendorf (S. 55) zu den naassenischen und peratischen Citaten aus Johannes (s. oben S. 128) beibringt. Pseudotertullian nämlich (incerti scriptoris libellus adv. omnes hæreses, cap. 2; OEHLER, Tertull. II, p. 756) sagt von den Ophiten, dass sie Joh. 3, 14 im Sinn der Verherrlichung der Schlange misdeuteten.

Was sodann die Schrift des Justin betrifft, von welcher in dessen I. Apol. 26 die Rede ist (s. oben S. 141), so erinnert TISCHENDORF (S. 27) mit Recht daran, dass das dort erwähnte *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* etwas anderes sei als *τὸ πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα*, gleichfalls von Justin, dessen Irenæus gedenkt (4, 6, 2), und das auch Hieronymus von jener ersten Schrift unterscheidet (de vir. ill. 23). Aber die Folgerung VOLKMARS, die wir oben adoptierten, wird durch diese Unterscheidung nicht wesentlich geändert, und TISCHENDORF selber scheint nicht abgeneigt, die Entstehung der Apologie Justins etwas später anzusetzen, als es bisher üblich war.

In Betreff der Lesarten endlich, welche in Joh. 3, 5 um den Rang streiten (s. oben S. 167), vgl. TISCHENDORF S. 35.

[1]) Hom. in Luc. 1.

sondern auf einer sorgfältig geführten Untersuchung. Andere können, ohne der Ignoranz beschuldigt zu werden, auf kürzerem Weg zur Quelle sich wenden und durch den Gebrauch erfahren, dass sie lebendiges Wasser spendet. Und auch wir können diese letzte und höchste Erprobung nicht entbehren; denn wie weit reicht die Kraft des geschichtlichen Beweises?

Wir konnten zeigen, dass das Evangelium in der Kirche von Alters her als apostolisch galt. Dass es wirklich vom Apostel stamme, ist mit den Beweisen von aussen noch nicht erhärtet. Man kann uns daran erinnern, dass die Form der pseudepigraphischen Schriftstellerei in der damaligen Zeit nichts seltenes war. Um seinen eigenen Gedanken Nachdruck und Ansehen zu verschaffen, gab man einer Schrift, so versichert man uns, ohne Arg den Namen von Männern, in deren Sinn und Geist man schrieb. Es ist ja wahr, dass solches vorkam, wenn auch die maasslose Anwendung dieses Grundsatzes auf die kanonischen Schriften gewiss höchst unbefugt ist. Vornehmlich aber müssen wir sagen: Dass ein Evangelium also nicht von irgend einer Sekte, sondern in der rechtgläubigen Kirche wäre angenommen worden, und dessen apostolische Abfassung wiese sich doch nur als eine Fiktion des Verfassers aus, dafür fehlt durchaus ein zweites Beispiel. Hier nun werden wir von den äussern Zeugnissen auf die innern zurückgewiesen, auf die Selbstaussagen des Evangelisten, die wir früher betrachtet haben, und die zu entkräften keine Künstelei [1]) hinreicht. Ist das moralisch

[1]) z. B. von KÖSTLIN, Theol. Jahrb. 1851, S. 204 ff.

möglich, dass ein Mann sich selber so nachdrücklich als Augenzeugen hinstelle, ohne dass er es wäre, und zwar ein Mann, dessen Sinn durch die ganze Schrift hindurch als ein so geheiligter offenbar wird? GODET (I, 53) stellt zwei Fragen: 1) Will sich der Verfasser für den Jünger, den Jesus liebte, geben? und 2) wenn wir uns in sein Buch vertiefen und den Blick in das reine Blau einer himmlischen Unschuld und Lauterkeit senken, wo treffen wir auf den kalten Nebel des Betrugs und der Berechnung? Ist der Geist des Buches heilig oder unrein? Darin liegt alles; darin soll alles liegen. Denn weil es sich um eine Frage handelt, deren Folgen für das religiöse und sittliche Leben unberechenbar sind, so muss die Entscheidung von einem sittlichen Maassstab abhangen und selbst ein sittlicher Akt sein.

CREDNER [1]) macht diesen höchsten Gesichtspunkt nicht einmal genugsam geltend, fällt aber doch sein Urtheil über das Evangelium, wie folgt: Wären wir über den Verfasser des vierten Evangeliums, welcher in der Schrift selbst nicht genannt wird, ohne alle geschichtlichen Angaben geblieben, so würden wir aus innern, in dem Evangelium selbst liegenden Gründen — aus der Beschaffenheit der Sprache, aus der Frische und Anschaulichkeit der Erzählung, aus der Genauigkeit und Bestimmtheit der Angaben, aus der eigenthümlichen Weise der Erwähnung des Täufers und der Söhne des Zebedäus, aus der zur Begeisterung gesteigerten Liebe und Innigkeit, welche der Schreibende gegen Jesum an den Tag legt, aus dem un-

[1]) Einleitung in das N. T. Halle 1836, S. 208.

widerstehlichen Zauber, welcher über die ganze ideal aufgefasste evangelische Geschichte ausgegossen ist, aus den philosophischen Betrachtungen, mit welchen das Evangelium beginnt — zu dem Ergebniss hingeleitet werden: der Verfasser eines solchen Evangeliums kann nur ein Palästinenser, kann nur ein unmittelbarer Augenzeuge, kann nur ein Apostel, kann nur ein Liebling Jesu, kann nur jener Johannes sein, welchen Jesus mit dem ganzen himmlischen Zauber seiner Lehre an sich gefesselt hielt, jener Johannes, der an Jesu Busen ruhte, unter Jesu Kreuze stand, und dessen späterer Aufenthalt in einer Stadt wie Ephesus beweist, dass ihn philosophische Spekulation nicht bloss anzog, sondern dass er auch unter philosophisch gebildeten Griechen sich zu behaupten verstand.

Wie ganz anders lautet BAURS Urtheil! Die Schrift soll gegen 160 von einem grossen Unbekannten geschrieben sein, und um seine ganz neue dem Geist der Zeit entsprechende Auffassung der christlichen Ideen durch die Autorität des Apokalyptikers zu empfehlen, habe er sich absichtlich bemüht, sein Evangelium als eine Schrift des Lieblingsjüngers Jesu erscheinen zu lassen. Sie bleibe aber auch so, wie Luther sie genannt, das einige zarte rechte Hauptevangelium [1]). Wer sich wundern wollte, wie dieses Unvereinbare vereint werden soll, den erinnern wir, dass sich die ganze Kluft zwischen BAUR und uns in dem grundverschiedenen Begriff von Evangelium aufthut. BAUR kann darunter einen geistvollen Roman begreifen, der neue Menschenideen in die Welt einführt. Uns heisst

[1]) Theol. Jahrb. 1844, S. 693. 698.

Evangelium die gute Botschaft von Gottes Werk, dessen sich zu unterwinden, wenn einer nicht wahre Thatsachen zu verkündigen hätte, Sache eines falschen Zeugen wäre [1]).

Aber auch abgesehen von diesem Widerstreit der Grundanschauungen, zu welchem Räthsel macht BAUR das Evangelium Johannis rein historisch betrachtet! Es möge RITSCHL für mich reden, der neben Anderm, was ich für untriftig halte, die völlig zutreffende Bemerkung macht [2]): Das zweite christliche Jahrhundert bietet keine Analogien, an welche man die Entstehung des Evangeliums in diesem Zeitraum anknüpfen könnte. Das Evangelium stellt vielmehr eine solche Höhe und Concentration der christlichen Anschauung dar, dass sämmtliche Dokumente des zweiten Jahrhunderts dagegen ebenso abstechen, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des N. T.; es kann also, ganz abgesehen von der Frage nach dem Verfasser, nur dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist. Wir fügen bei: und ein solcher Verfasser, dessen Schrift über die meist schwachen Produkte der apostolischen Väter so hoch als über die breiten Ausführungen der Kirchenväter hinausragt, ein Mann, der unter seinen Umgebungen ohne seines Gleichen müsste gewesen sein, hätte können so völlig verborgen bleiben? ja man will es ihm gar [3]) mit Verkehrung aller sittlichen

---

[1]) Joh. 15, 27; 19, 35; 20, 30. 31; 1 Cor. 15, 15.

[2]) Theol. Jahrb. 1851, S. 501.

[3]) BAUR a. a. O. S. 699.

Begriffe als einen echt evangelischen Beweis schweigender Selbstverleugnung anrechnen, dass er versuchte seinem Buch den Schein apostolischer Abfassung zu geben? Diese Tugend wäre um so zweideutiger, wenn sie mit der Raffiniertheit verbunden wäre, die von mehrern, besonders von STRAUSS[1]) in der Art gefunden wird, wie z. B. Petrus planmässig hinter Johannes in Folge von Parteitendenzen hintangesetzt werde.

Andere sind zugänglicher sowohl für die starke äussere Bezeugung des Evangeliums, als für die Züge der Echtheit, die in seiner inneren Beschaffenheit liegen. Daneben aber stossen sie sich an andern Zügen, die dem apostolischen Ursprung zu widersprechen scheinen. So kommen sie auf das Ergebniss[2]), das Evangelium sei wohl nach den Vorträgen oder Aufzeichnungen des Apostels, aber nicht von ihm selber abgefasst, sondern von einem aus dem Kreis seiner Jünger. Ein Anderer will gar herausbringen, wer dieser Schüler gewesen sei. Ein Dritter weiss, welche Einschaltungen von der Hand eines Jüngers in das Werk des Apostels eingetragen sind. Wir möchten doch wohl thun, uns zu hüten, dass wir nicht das Gras wachsen hören, und zwar jeder wieder auf andere Weise. Liegt nicht auch da noch meist im Hintergrunde das Vorurtheil, das BAUR[3]) mit so dankenswerther Offenheit ausgesprochen hat? Seine Worte lauten: Das Hauptargument für den spätern Ursprung unserer Evan-

---

[1]) Leben Jesu, 1864, S. 419 ff.

[2]) z. B. WEIZSÆCKER, Untersuchungen, S. 289 ff.

[3]) Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evang., S. 530.

gelien bleibt immer dies, dass sie jedes für sich und noch mehr alle zusammen so vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann. In der Anwendung auf Johannes heisst das: was der Evangelist von Werken Jesu erzählt, das kann er nicht gethan haben; wie er ihn reden lässt, so kann er nicht geredet haben; wie er seine Person darstellt, ein solcher kann er nicht gewesen sein. Also nicht weil die äussern Zeugnisse zu schwach, die Selbstaussagen zu undeutlich wären, sondern trotzdem, dass beide zusammen so stark sind, muss die Schrift dennoch unecht sein, aus keinem andern Grund, als weil es zum Voraus feststeht, dass es keine Wunder gibt. Das ist der Ausgangspunkt z. B. von STRAUSS, für den er sich nicht einmal mehr die Mühe einer ordentlichen Begründung gibt. Sollte nicht dieser Mangel und ebenso die klägliche Dürftigkeit des Ergebnisses in Bezug auf die Hauptfrage [1]) denkende Männer zu der Ueberlegung führen, dass hier ein Grunddefekt vorliege?

GODET sagt ganz richtig (I, 51 f.): Da, wo die Abneigung gegen das Uebernatürliche zu der festen Ueberzeugung geworden ist, dass es kein Uebernatürliches gebe, dass es keines geben könne noch dürfe, da ist man zur Kriegserklärung genöthigt wider die evangelische Geschichte, wider die Schriften, die sie enthalten, wider die Zeugnisse, welche die Echtheit jener Bücher beglaubigen könnten. Es ist das nicht eine vorbedachte Absicht, es

[1]) S. Leben Jesu, 1864, S. 146 ff. 236 ff.

ist die Nothwendigkeit, parteiisch zu sein, ganz einfach weil man in der Hauptsache schon Partei ergriffen hat.

Wir sehen also: das ist nicht mehr eine Frage der geschichtlichen Kritik, sondern nachdem diese ihr Werk gethan hat, stehen wir an dem Punkt, wo das entscheidende Ja oder Nein je nach der verschiedenen Weltanschauung oder vielmehr Gottesanschauung gesprochen wird.

Anhang:

Ueber die mosaische Stiftshütte.

Die Abhandlung, die ich über die mosaische Stiftshütte 1862 herausgegeben habe (zu haben bei C. Detloff in Basel), hat bei den Männern des Fachs, zu denen ich nicht gehöre, fast ohne Ausnahme eine sehr günstige Beurtheilung gefunden. KEIL (in der theol. Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth, 1862, S. 961 f. und nochmals in der Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche, 1864, S. 565), BERTHEAU (in den Jahrb. für deutsche Theol. 1863, S. 781 ff.), HENGSTENBERG (in der evang. Kirchenz. 1864, Sp. 56), —m in H— (RIEHM? im Darmstädter theol. Litteraturblatt, 1864, Nr. 21), DELITZSCH (brieflich) u. a. haben mich sehr freundlich recensiert.

Eine Ausnahme machte H. in SCHENKELS allg. kirchl. Zeitschrift, 1863, S. 289. Es macht aber seine ironisch witzelnde Behandlung mehrfach den Eindruck, dass es ihm mehr um eine Neckerei, als um eine ernsthafte Erörterung der Sache zu thun sei. Das einzig Erhebliche wäre, wenn sichs begründet erwiese, dass die *crux interpretum*, der Vers Exod. 26, 24, aus dem Arabischen zu erklären sei. Das Wort תאמם oder תמים nämlich, behauptet H., sei beidemal nicht Prädikat, sondern Subjekt

im Satze, und bedeute eine Art Vorsprünge, durch welche am Fuss und zu Häupten die beiden Eckbretter wie Säulen — darum jede nur ½ Elle breit — sich auszeichneten. Dagegen spricht jedoch: 1) dass H. die Ableitung aus dem Arabischen nur so hinwirft und in keiner Weise begründet; und 2) dass selbst wenn wir sie zugeben wollten, die Annahme von nur ½ Elle Breite noch gar nicht daraus folgen würde. Um diese zu erreichen, muss er vielmehr in Vers 25 die Angabe über die 16 silbernen Untersätze unter den 8 Keraschim der Rückwand als eine spätere Glosse tilgen; denn sonst wird es allzunahe gelegt, anzunehmen, dass auch die beiden Eckbohlen gleiche Breite mit den übrigen hatten. Aber noch nicht genug. Er müsste dann folgerichtig auch Exod. 38, 27 als spätern Zusatz beseitigen. Denn aus jenem Vers ergibt sich unwidersprechlich, dass auch die Eckbohlen je zwei silberne Untersätze hatten, gleich schwer wie alle übrigen. Einen so hitzigen Kritiker wird auch diese Consequenz kein Bedenken kosten. Andere möchten dagegen finden, es sei das doch ein Zeichen von einer gar willkürlichen Hypothese, wenn wir uns genöthigt finden, aus einer Darstellung, die durchaus so fein zusammenstimmt, hier einen Zug, dort einen zu streichen, warum? weil sie andern klaren Stellen widersprechen? durchaus nicht; sondern nur, weil sie einer gewagten Deutung im Wege stehen, für welche der Beweis erst noch zu leisten wäre. Wir legen also getrost auch diese Erklärung der fraglichen Stelle bis auf weiteres *ad acta.*

Bertheau hat meine Zählung der Vorhofsäulen als die richtige Lösung der Schwierigkeit anerkannt. Auch

dafür, dass die Cherubimteppiche aussen über die Goldwand gespannt waren, seien meine Gründe entscheidend. RIEHM pflichtet in beiden Punkten bei, und macht noch ausserdem aufmerksam, wie unschön bauschig und überdies ungleich weit hinunter die Teppiche im Allerheiligsten herniedergehangen wären. KEIL hat dieser Erörterung nicht beigestimmt. Aber er zieht seine entgegengesetzten Folgerungen nur aus dem Namen »Wohnung«, den diese Teppiche führten, was mir sehr wenig beweisend vorkommt, so lange er mir die Ueberführung schuldig bleibt, dass mein exegetischer Beweis aus Exod. 26, 12. 13 (S. 14 ff.) im Unrecht sei.

Gern bekenne ich dagegen, dass ich jetzt kaum mehr die Cherubim mit Löwenhals und Stierfüssen darstellen würde. Was RIEHM *(de natura et notione symbolica cheruborum, 1864)* ausgeführt hat, dazu die Nachweisungen und Abbildungen in THENIUS Commentar zu den Büchern der Könige machen es mir wahrscheinlich, dass die Cherubim in der Gestalt von geflügelten Menschen gebildet waren. Besonders der Umstand, dass 1 Kön. 7, 29. 36 Löwen und Stiere neben Cherubimbildern vorkommen, spricht wenig für die Annahme, die letztern selber seien als eine combinierte Gestalt zu denken, neben dem Menschen und Adler aus Löwe und Stier zusammengesetzt.

In Bezug auf das תַּחַשׁ genannte Thier, aus dessen Fell die oberste oder vierte Decke gemacht war — die dritte aus Widderfellen —, hat FRIEDR. BÖTTCHER (neue exeg. krit. Aehrenlese zum A. T. I, 1863, S. 32 ff.) vermuthet, es sei der Name nur eine landschaftlich härtere Aussprache von תַּיִשׁ, der Ziegenbock. Auch Gen. 32, 15;

2 Chron. 17, 11 stehen die Böcke neben den Widdern. Bei der Tachaschdecke geben überdiess die alten Versionen sämmtlich eine Farbe an, worauf auch Ezech. 16, 10 uns schliessen lasse. Also hätten wir an hyazinthfarbenes Bocksleder zu denken. Ich erwähne solches ohne zu entscheiden.

Schwerbegreiflich ist mir, wie RIEHM die Stelle Exod. 38, 8 verstehen will: mit Spiegeln der Frauen; ב wie Prov. 25, 11; das soll heissen: es seien um den Fuss des Beckens Spiegel für die dienenden Frauen angebracht gewesen. Welche seltsame Vorsorge für diese Frauen gerade im Heiligthum! Ich sehe in der That keinen Anlass, von meiner Auslegung S. 11 f. abzugehen.

Was hingegen den schwierigsten Vers Exod. 26, 24 betrifft, bei dem ich von jeher besser wusste, warum mich die vielerlei Erklärungen anderer nicht befriedigten, als wie er mit Sicherheit richtiger zu deuten sei, so kann ich jetzt sagen, dass die Auslegung, welche RIEHM gegeben hat, mir von allen bisherigen am besten gefällt, auch besser als meine eigene S. 30 f. 34. Er nimmt an wie ich, die Eckbohlen seien an Breite und Dicke den andern gleich gewesen, darunter je zwei silberne Untersätze, ein jeder im Gewicht von einem Talent. Weiter aber bilde מלמטה den Gegensatz zu על־ראשו, dieses wie 2 Chron3, 16; 4, 12 genommen. Ferner stehe תאמם dem תמים gegenüber, und das erstere heisse nach rabbinischen Parallelen: zweitheilig, zweigespalten. Das אל sei gebraucht wie Gen. 6, 16; Jer. 51, 9. Seine Uebersetzung lautet: und sie sollen sein zweigetheilt unten, und zugleich sollen sie ganz sein an ihrer

Spitze bis zum ersten Ringe hin. Der erste Ring ist natürlich bei dieser Deutung der erste, wenn man von oben an zählt. Ganz, das wolle sagen: wie die andern Bohlen 1½ Ellen breit, 1 Elle dick. Zweigetheilt wolle dagegen bedeuten, es sei an jeder der beiden Eckbohlen eine der Ecken von unten an bis zum obersten Ring in der Weise abgenommen worden, dass durch Aushauen eines Stücks, dessen Grundfläche ein Quadrat war, ein einspringender rechter Winkel entstand. Diese ausgehauenen Winkel aber seien nicht im Innern der Hütte zu suchen, vielmehr seien sie an den gegen Nordwest und Südwest ragenden Aussenecken angebracht gewesen. Also eine Deutung, der von EWALD ähnlich, nur dass RIEHM die Eckbohlen als selbständige Bohlen für sich behandelt, und die Einkerbung oder Hohlkehle, wie man es nennen will, an die beiden äussern Ecken der Hinterwand verlegt. Es hätten also dieselben jede zwei Kanten gehabt, somit wie eine doppelte Ecke ausgesehen, das Kopfstück abgerechnet, bei welchem die Hohlkehle aufhörte, damit es als ein ganzes den darüber gebreiteten Teppichen nur eine einzige Ecke darbiete.

Ich wüsste nicht, was sprachlich gegen diese Deutung einzuwenden wäre. Auch was mir früher widerstrebte, in ראשו den Gegensatz zu מלמטה zu sehen, da dem letztern sonst gewöhnlich ממעל oder למעלה gegenübersteht, damit kann ich mich befreunden, wo es sich im Gegensatz gegen unten nicht einfach um oben, sondern um ein eigentliches Kopfstück handelt. Sprachlich bin ich darum geneigt, dieser Deutung Recht zu geben. Sachlich dagegen möchte ich noch einige kleine Modificationen

vorschlagen. Ich kann nicht zugeben, dass die Einkerbung so tiefeinschneidend, wie RIEHM sich vorstellt, zu denken sei. Es wäre, dünkt mich, wenig passend gewesen, dass der silberne Untersatz in so grosser Ausdehnung unbedeckt geblieben wäre. Ich kann mich auch nicht überzeugen, dass die zwei Zapfen, die von jedem Keresch aus durch die silbernen Platten in den Boden giengen, in der Richtung der Balkendicke, diese zu einer Elle genommen, neben einander stunden. Viel natürlicher ist es, anzunehmen, sie seien einander gegenüber gestanden in der Richtung der Breite, die 1½ Ellen betrug. Dann aber konnte die Hohlkehle schon darum nicht zu tief eingeschnitten werden, weil man damit dem nach aussen liegenden Zapfen nicht zu nahe kommen durfte. Ein zu tiefer Einschnitt hätte auch die Festigkeit der Ecken ohne Noth gefährdet. Als Zweck der Hohlkehle kann ich mir überhaupt nur denken, dass man so das Handhaben der Riegel, die aussen an den Wänden durchgesteckt wurden, etwas leichter vornehmen konnte. Tief brauchte dafür der Einschnitt keineswegs zu sein. Und was den mittleren Riegel betrifft, der בתוך הקרשים durchgesteckt wurde, so kann ich nicht dafür halten, dass die Uebersetzung »an der Mitte« durch Ezech. 15, 4; Deut. 3, 16; Gen. 15, 10 hinreichend belegt sei; ich kann auch keine Schwierigkeit darin sehen, dass ein mit Goldblech überzogener Riegel also versteckt worden wäre. Wenn der S. 17 besprochene Grundsatz richtig ist, dass die Arbeit für das Heiligthum bis ins Verborgene hinein schön ausgeführt wurde, so kommt das auch diesem Riegel zu gut. Ich

finde darum keine Ursache, von dem abzugehen, was ich darüber S. 32 ff. entwickelt habe.

Auf ein leidiges Versehen, das keiner meiner Herren Recensenten rügte, hat mich Herr Pfarrer EMANUEL STÜCKELBERGER in Buch, Kanton Schaffhausen, aufmerksam gemacht. Ich habe S. 4 die Länge einer hebräischen Elle, nach THENIUS 0,4839 Meter, unrichtig in Schweizerfuss reduziert. Ich hätte schreiben sollen: das ist gleich 1,613, also etwas mehr als 1½ Schweizerfuss. Die Grösse eines hochgewachsenen Mannes beträgt somit nicht ganz vier Ellen, und die fünf Ellen Höhe des Vorhofes sind ungefähr gleich 8 Schweizerfuss. Die übrigen Correkturen, die in Folge dieser Verbesserung auf S. 9. 40. 42. 43 und besonders 44 anzubringen sind, will ich den Lesern, die sich dafür interessieren, selbst zu berechnen anheimgeben.

Zu meiner Vermuthung S. 35 über die דלתות des Heiligthums (1 Sam. 3, 15) will ich nur noch die Bemerkung fügen, dass דלת, *δέλτα*, dreieckig ist. Die Anschauung mag ursprünglich von einem Zelteingang entnommen sein.

Alttestamentliche Specialitäten werden wohl immer einen beschränkteren Kreis von Freunden behalten. Mir hat die jahrelange Beschäftigung mit der Stiftshütte bewiesen, wie lohnend auch in solchen Stücken das sorgfältige Studium ist.

Inhalt.

	Seite
Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis . .	3
I. Kurze Charakteristik des Evangeliums Johannis .	5
II. Die Zeugnisse für den Ursprung des Evangeliums	35
1. Die einzigen alten Gegner der Echtheit . .	38
2. Die frühsten unbestreitbaren Zeugen für Johannes	43
3. Die Quartodecimaner und das Evangelium Johannis	50
4. Spätere Hæretiker und ein Widersacher, die für das Evangelium zeugen	76
5. Die apostolischen Väter	84
6. Die ältern Gnostiker und die frühste Apokryphenlitteratur	118
7. Justinus Martyr	139
8. Schluss	180
Anhang: **Ueber die mosaische Stiftshütte** . . .	189

Berichtigungen.

S. 60, Z. 15 lies: jährliche.
S. 167, unterste Z. lies: (S. 79).

BS2615.4 .R56
Die Zeugnisse fur das Evangelium
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 8828